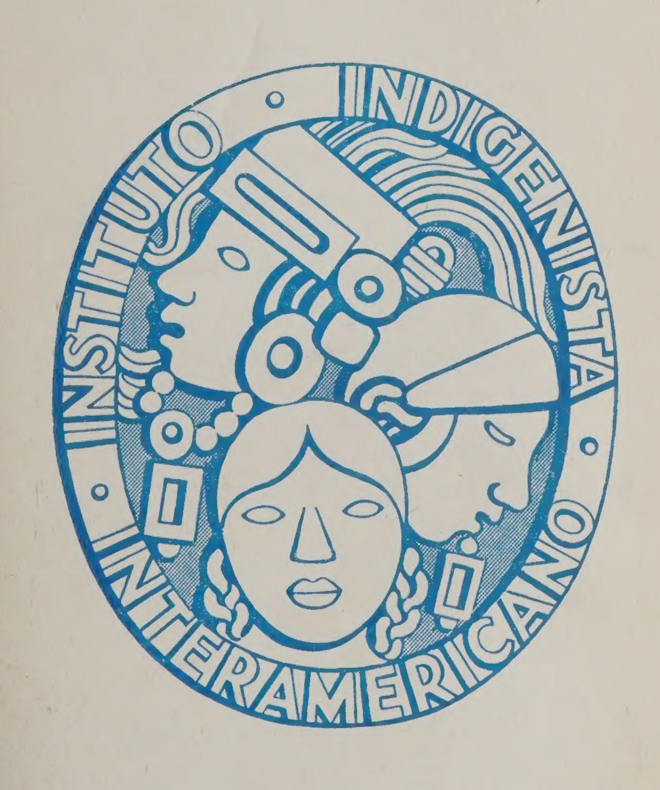
AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO



Vol. XX

Núm. 2

ABRIL, 1960

MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 **Niños Héroes, 139** **México 7, D. F.**

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions cost for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XX | MEXICO, D. F., ABRIL, 1960 | NUM. 2

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Viñetas de *Delta Fouilloux*

COLABORADORES

JUAN COMAS, mexicano. Doctor en Antropología por la Universidad de Ginebra. Fue durante largo tiempo secretario del *I. I. I.* Profesor de la Escuela Nacional de Antropología desde 1941 hasta marzo de 1959. Actualmente investigador de tiempo completo en la Universidad Nacional de México y profesor del doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Autor de numerosos estudios sobre Pedagogía, Antropología Física e Indigenismo.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA, brasileño. Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Pablo. Ha trabajado como etnólogo en las sesiones de estudio del Serviço de Proteção aos Índios. Ha colaborado como profesor de Antropología Social, en los cursos de posgraduados y en el Centro Brasileño de Investigaciones Sociales. Actualmente es investigador en la División de Antropología del Museo Nacional. Entre sus obras publicadas puede mencionarse: *A Política Indigenista Brasileira e o Serviço de Proteção aos Índios.*

ANIBAL BUITRÓN, ecuatoriano. Profesor normalista y graduado en Antropología en la Universidad de Chicago. Actualmente es Director Asociado del CREFAL Pátzcuaro Mich. México. Ha realizado muchas investigaciones sobre el indio ecuatoriano y publicado numerosos trabajos en esta Revista. Entre sus estudios más recientes cabe mencionar: *The Awakening Valley* (con John Collier Jr.); *Situación Económica Social y Cultural de la Mujer en los Países Andinos; Discriminación y Transculturación.* etc.

MARÍA JULIA POURCHET, brasileña. Jefe del Serviço de Antropología, *do Instituto de Pesquisas Educacionais* de la Prefectura del Distrito Federal. Ha realizado trabajos de campo entre los niños negros de Bahia, los niños indígenas del Paraná, etc. Entre sus publicaciones pueden citarse: *Índice Cefálico no Brasil; Relações entre Antropología Física e Antropología Cultural; Antropología Física dos Indios Kaingag;* etc.

LUIS LEAL, norteamericano. Profesor de español en las Universidades de Emory y Mississippi. Es autor de *México, Civilizaciones y Culturas,* así como de varios artículos sobre literatura y folklore, publicados en la Revista de la Universidad de México.

MANNING NASH, norteamericano. Doctor en Filosofía por la Universidad de Chicago. Actualmente es profesor auxiliar en las Universidades de Chicago, California, Los Angeles y Washington. Ha hecho trabajos de campo en la comunidad Quiché de Cantel Guatemala; así como en Amatenango, Chiapas, México. Ha publicado: *Machine Age Maya* y varios artículos en revistas escolares.

LÁZARO FLURY, argentino. Presidente de la Comisión Indigenista Argentina. Miembro Honorario del Instituto de Folklore de Piracicaba (San Pablo) Brasil, y de diversas instituciones del país y extranjeras y antiguo colaborador de esta Revista. Ha publicado numerosas obras de su especialidad.

LEÓN CADOGAN, paraguayo. Representante del Patronato Nacional de los Indígenas en Villarica (Paraguay). Autor de: *Las Tradiciones Religiosas de los Indios Jeguaká Tenondé Pora-gué del Guairá; La Religión Guaraní de acuerdo a las tradiciones conservadas por los Mbyá-apyteré del Guairá; Mbopi Guasú y Otras leyendas*; etc.

EDITORIAL

UNA FORMA DE INDIGENISMO

De grande iportancia es en la vida moderna crear un clima favorable en la opinión pública para cualquier empresa que se pretende alcance buen término. Esto que dicho así parece casi un lugar común, adquiere positiva trascendencia cuando se trata de una tarea fundamental como es la de elevar las condiciones de vida de los millones de indígenas del Continente Americano.

Hasta ahora el indigenismo interamericano ha tropezado muchas veces, si no con la hostilidad, al menos con la indiferencia de personas e instituciones que deberían interesarse por colaborar de algún modo en el mejoramiento de ese gran sector humano, que en vez de ser lastre, puede convertirse en factor de producción y riqueza. Entre los varios hechos que indudablemente, pueden contribuir a despertar mayor estimación e interés por lo indígena, está probablemente la presentación objetiva del rico legado cultural precolombino.

Los descubrimientos arqueológicos han puesto de manifiesto las maravillas de la arquitectura prehispánica, obras de arte incontables, como estatuas de dioses y hombres, pinturas murales, trabajos en oro y plata, obras de jade, así como una cerámica que auna en sí formas y colores extraordinarios. Lo que es más, los recientes estudios de documentos indígenas procedentes principalmente de la zona maya quiché y del mundo náhuatl del altiplano central de México, dan a conocer producciones no sospechadas de cultura intelectual. La difusión de los textos clásicos indígenas, en los que aparecen los mitos, las historias y la poesía, los conocimientos medicinales, astronómicos y calendáricos, los sistemas educativos, sociales y políticos del antiguo mundo indígena, serán sin duda una revelación para muchos.

Presentar en ediciones populares, pero al mismo tiempo autorizadas, ese legado intelectual y artístico de las culturas prehispánicas, ayudará a despertar en los no indígenas mayor estimación por la población aborigen, reconociéndola capaz de grandes creaciones. Esto a su vez provocará aún mayor interés por conocer todo lo referente al mundo indígena y por ayudar en la elevación de las condiciones de vida de los actuales descendientes de aquellos primeros creadores de cultura en el Continente Americano. Por otra parte, la cultura nacional de los países americanos se enriquecerá y adquirirá cada vez más, una fisonomía propia, resultado de ahondar en lo que constituye su más antigua raíz, las culturas nativas.

Por esto parece adecuado afirmar que si se toma en cuenta que del interés nace el amor, el conocimiento y la difusión amplia de esas producciones de cultura prehispánica, constituye otra forma de indigenismo, dirigida a suprimir barreras de incomprensión, dando lugar a la verificación fecunda de un hecho innegable: los millones de indígenas con sus valiosas potencialidades humanas, son una de nuestras más apreciables riquezas.



EDITORIAL

A FORM OF INDIANISM

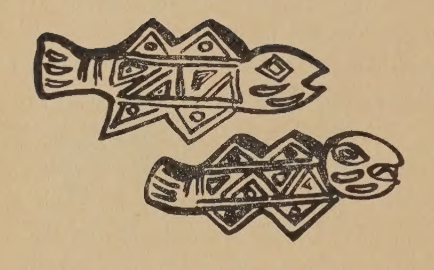
Of great importance in modern life is the creation of favorable public opinion for any undertaking seeking success. This appears to be almost a commonplace so expressed, but it acquires positive transcendency when it concerns a fundamental task like that of improving the living conditions of the millions of Indians of the American Continent.

Until now Inter-American Indianism has frequently encountered if not hostility, at least indifference on the part of persons and institutions who should be interested in collaborating in some way toward the betterment of this large human group which instead of being a burden, could be converted into a factor of production and wealth. Among the things that could undoubtedly contribute to arousing greater regard for, and interest in that which is Indian, is the objetive presentation of the rich pre-Columbian cultural heritage.

Archaeological discoveries have shown the marvels of pre-Hispanic architecture, innumerable works of art such as statues of gods and men, mural painting, work in gold and silver and jade, as well as a ceramic production which unites extraordinary forms and colors. What is more, the recent studies of Indian documents, principally those from the Maya-Quiché zone and from the Nahuatl world of the central Mexican highlands, reveal unsuspected achievements of intellectual culture. The dissemination of the classical Indian texts, in which appear the myths, the history and poetry, knowledge of medicine, astronomy and calendars, and the social, educational and political systems of the ancient Indian world, would be, without doubt, a revelation to many.

Presenting this intelectual and artistic heritage of the pre-Hispanic cultures in popular, but at the same time authoritative editions, will help to awaken in non-Indians greater regard for the native population, recognizing that it is capable of great achievements. This in turn will arouse still greater interest in learning all about the Indian world and in helping to improve the living conditions of the present descendants of those first creators of culture on the American continent. In addition, the national culture of the American countries will be enriched, and will acquire more and more, its own contours as a result of penetrating its most ancient beginnings, the native cultures.

Therefore it seems fitting to say if one considers that love is born from interest, the knowledge of and wide dissemination of these achievements of pre-Hispanic culture, constitute another form of Indianism, directed toward destroying the barriers of incomprehension, bringing about the fruitful verification of an undenieble fact, that the millions of Indians with their valuable human potentialities are one of our most important resources.



MODALIDADES DEL ABANDONO EN LAS COLECTIVIDADES INDÍGENAS *

por JUAN COMAS

Summary

This study was presented before the XI Pan-American Congress of the Child (Bogotá, Colombia, November, 1959) by Dr. Juan Comas, who attended as representative of the *Inter-American Indian Institute.*

The author, after mentioning the extent of the Indian problem in general and, in particular in those countries where the native population represents a large percentage of the total, takes up concretely the subject of the abandonment, with its special characteristics, suffered by the Indian children of the Continent. Among the causes which explain this abandonment, considering specifically the Indian children, are mentioned the absence, in these zones, of doctors and nurses; the lack of adaptation to and knowledge of the environment and culture when work, usually sporadic in character, is carried out among them; the frequent scarcity of schools and boarding schools in which attention can be given to the special problems of native children, etc.

Special emphasis is placed by the author on the necessity of always considering the cultural factor in any work which is being carried out to benefit the Indian children. In his conclusion, he proposes that the XI Pan-American Congress of Children consider as urgent the solution of this problem and recognize that essentially unilateral measures are ineffective and should be substituted by integral planning. To achieve this, he suggests a closer and more direct collaboration between the Pan-American Institute of the Child and the *I. I. I.*

La inclusión en la Agenda del XI Congreso Panamericano del Niño del problema del Abandono de la Infancia en las Comunidades Indígenas implica por parte del Consejo Directivo del Instituto Interamericano del Niño y del Coimté Organizador del Congreso el tácito reconocimiento de que en su planteo y posible resolución intervienen determinados factores que le son peculiares y exclusivos.

Para quienes desde 1940 venimos luchando en favor del mejoramiento integral de la población indígena del continente, a fin de integrarla como elemento activo, productor y consumidor, de las respectivas nacionalidades, es motivo de satisfacción ver cómo lo que fue en un principio sólo preocupación de una minoría, incomprendida la más de las

* El presente estudio fue presentado ante el XI Congreso Panamericano del Niño (Bogotá, Colombia Noviembre, de 1959) por el Dr. Juan Comas, en su calidad de representante del *Instituto Indigenista Interamericano.*

América Indígena.—Vol. XX, Nº 2.—Abril, 1960.

veces, lo es hoy de sectores más amplios, conscientes y perfectamente preparados para abordar su solución, siquiera parcial.

Queremos pues desde el primer momento poner de manifiesto, en nombre del Instituto Indigenista Interamericano cuya representación inmerecidamente ostento, el agrado con que dicho organismo especializado de la OEA ha visto incorporado al examen y discusión de esa docta Asamblea uno de los problemas esenciales de su programa de acción.

La población culturalmente indígena de América es aproximadamente de unos 40 millones de habitantes, y los cálculos demográficos y censales ponen en evidencia su constante aumento.

El proceso de contacto o aculturación de dichos grupos con los llamados de cultura occidental es complejo, y podríamos mencionar distintas etapas en su evolución: desde quienes todavía forman grupos aislados, selvícolas, hasta las comunidades cuya integración nacional llega a su última etapa. Aculturación que, por otra parte, se hace la mayoría de las veces en forma natural y espontánea, es decir sin dirección ni planeamiento: aunque en otros casos existen intentos más o menos acertados de aculturación sistematizada, gubernamental.

El problema afecta a la mayoría de los países de América, aunque en grados diferentes. Para Esatdos Unidos por ejemplo, con su sistema de Reservaciones, tiene una mínima importancia social y su resolución para nada afecta a la organización misma de la sociedad en ninguno de su aspectos.

En Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Panamá y Venezuela la población indígena constituye minorías de mayor o menor importancia y en mayor o menor grado de aculturación; pero tampoco aquí estamos ante un problema de repercusión nacional, cual ocurre por ejemplo en Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú, donde el porcentaje de población indígena es muy elevado y constituye la base demográfica del país, no sólo en lo que pudiéramos denominar estado "Puro" sino especialmente integrando la masa mestiza, racial y culturalmente mestiza, que forma el grupo mayoritario de la nación.

Desde 1940, cuando se celebró en México el Primer Congreso Indigenista Interamericano, hasta el IV Congreso que acaba de tener lugar en Guatemala en mayo 1959, pasando por el II (Cuzco, Perú, 1949) y el III (La Paz, Bolivia, 1954), los gobiernos de los países americanos han adoptado una serie de resoluciones reconociendo en síntesis:

a) La existencia de grupos y comunidades indígenas que por razones históricas, políticas y socio-económicas no forman realmente parte de su país, viviendo en forma marginal con economía de autosuficiencia o, en el mejor de los casos, apenas iniciadas y con niveles muy inferiores al resto de la población;

b) Que tal estado de cosas, con las peculiaridades específicas que presenta en cada caso, se debe ante todo y sobre todo a la existencia de culturas diferenciales que deben ser estudiadas, conocidas e interpretadas con todo cuidado antes de abordar el problema de la integración de esos grupos;

c) Consecuentemente que no pueden ni deben buscarse de manera exclusiva soluciones técnicas y económicas; éstas son desde luego necesarias, diríamos incluso indispensables, siempre que en su aplicación se tengan en cuenta los factores culturales.

En las Actas Finales de los cuatro Congresos Indigenistas Interamericanos antes mencionados se encuentran expresadas con todo detalle las resoluciones y recomendaciones que para dar cumplimiento a tales obejtivos, adoptaron las Delegaciones Gubernamentales de los países americanos.

Ahora bien, junto a este excelente planteamiento teórico y después de 19 años, ¿Cuáles son los resultados prácticos obtenidos en ese intento de aculturación de los grupos indígenas y de su integración a la respectiva nacionalidad?

Sin pecar de pesimistas debemos confesar que los hechos no han respondido aún a lo que nos parece exigencia ineludible; indudablemente cada país puede argumentar y aducir razones (económicas y aún de jerarquización en cuanto a prioridad en la solución de sus problemas) justificando el incumplimiento de las citadas Recomendaciones. Pero ello no obsta para que cada día sea más urgente la necesidad de luchar con perseverencia para que lo teórico se convierta en realidad.

Realidad que tiene no sólo un fondo humano en el sentido de conceder a esas masas los mismos derechos, deberes y posibilidad que ejercitan sus connacionales no indígenas de acuerdo con las respectivas Constituciones, o incluso los que fija la bien conocida aunque no menos incumplida Carta de los Derechos Humanos suscrita en San Francisco en 1948 con carácter mundial, sino que además el mejoramiento integral de la población aborígen americana es el paso inicial para intensificar la capacidad de producción y consumo de cada uno de los países afectados, con las siguientes beneficiosas repercusiones en su nivel general de vida.

El abandono que el niño sufre en América se nos presenta en forma distinta según se trate de zonas urbanas o rurales; desde luego mucho mayor y con características más agudas en las últimas que en las primeras, complicándose así en alto grado cualquier intento por resolver el problema. Nos parece supérfluo mencionar los diversos factores, bien conocidos de todos, que intervienen en este planteamiento.

Ahora bien, dentro de lo rural, el abandono de la infancia indígena tiene caracteres de mucha mayor gravedad que el de los niños cam-

pesinos no-indígenas. Y ello por razones de índole cultural que en el la inmensa mayoría de casos son desconocidas, o por lo menos ignoradas por quienes tienen a su cargo la responsabilidad (técnica y política) de gobierno en cada nación.

¿Cuál es la razón de que el ausentismo de médicos y enfermeras sea mayor en las regiones indígenas que en las rurales no-indígenas?

¿Por qué de la inexistencia —o a lo sumo presencia esporádica— del servicio social en las zonas indígenas?

¿A qué atribuir el escaso —por no decir nulo— resultado de muchas de las campañas higiénicas, sanitarias, dietéticas, en esas mismas regiones, pese al entusiasmo y preparación de quienes la emprenden?

¿Cómo explicar las enormes dificultades que presenta el establecimiento de un eficaz sistema educativo escolar y extra-escolar en zonas indígenas, así como el fracaso experimentado en tantas ocasiones?

¿Por qué incluso los ensayos y proyectos pilotos organizados con la colaboración de los Organismos Internacionales especializados con el fin de lograr el mejoramiento integral de las comunidades indígenas, no siempre han dado los frutos que podían esperarse de acuerdo con las inversiones realizadas?

Estas y otras muchas preguntas que podrían hacerse tienen para nosotros una única contestación: *Porque en cada caso se ha alvidado el factor cultural.*

Los rasgos y complejos culturales que norman la vida y la conducta de las comunidades indígenas son distintos a los de la llamada "cultura occidental"; y, en consecuencia, el planteamiento de campañas educativas, sanitarias, higiénicas, dietéticas o de cualquiera otra índole destinadas a comunidades indígenas resultan inoperantes si se han elaborado de acuerdo con los patrones culturales "occidentales", olvidando los modos de actuar y de pensar del sujeto para quienes se planeó: el indígena, niño o adulto.

Las limitaciones de espacio que impone el Reglamento de este Congreso imposibilitan cualquier intento de argumentación amplia en apoyo de cuanto se ha expuesto en forma sintética. Permítasenos sin embargo recordar algunos ejemplos en apoyo de nuestro punto de vista.

Las campañas sanitarias y de higienización en regiones indígenas planeadas en México partiendo del criterio exclusivamente técnico y de especialización obtuvieron en la práctica resultados muy inferiores a los que cabía esperar en atención al costo y al esfuerzo que representaban; y ello por la razón tantas veces mencionada de que la conducta de la comunidad, sus hábitos y creencias, son factores a tener en cuenta para lograr los cambios culturales indepensables y previos al mejoramiento de salud, higiene, dieta, etc.

Cuando, por el contrario, se efectuaron estudios acerca de la cultura

peculiar del grupo indígena y se valorizaron debidamente en función del objetivo por alcanzar, el éxito acompañó a los esfuerzos. En los Centros Coordinadores Indigenistas que funcionan en México, con intervención de médicos, enfermeras, trabajadoras sociales, maestros, etc., el elemento aglutinante de esta actividad *integral* es el antropólogo. Las experiencias del Dr. Leighton entre los indios Navaho del sur de los Estados Unidos y del Dr. Michel Pijoan entre los indios Miskito de Nicaragua (*The Health and Customs of the Miskito Indians of Nothern Nicaragua: Interrelationship in a Medical Program. 1946.* Instituto Indigenista Interamericano.—México.—54 pp.) son altamente aleccionadoras en esta cuestión.

La Escuela de Medicina Rural del Instituto Politécnico Nacional en México, tiene establecidos hace años ciertos cursos de Antropología, precisamente para satisfacer ese aspecto tan importante en la formación de médicos que ejerzan sus actividades en zonas indígenas.

En cuanto al proceso educativo en su más amplio sentido de la infancia indígena, debemos reconocer que en ciertos países americanos ya se manifiesta la tendencia a procurar que los maestros que actúan en comunidades indígenas orienten su labor tomando como base la realidad cultural y las posibilidades y alcance del indispensable proceso de aculturación.

Acaba de terminar en Bogotá, bajo los auspicios de la OEA, UNESCO y COLOMBIA, un curso Interamericano para Planeamiento Integral de la Educación en América Latina. Y es satisfactorio señalar que en él se ha reconocido la realidad de que todo Planeamiento Educativo en la gran mayoría de países latino-americanos debe incluir las regiones con culturas diferenciales (Indígenas), lo cual exige el indispensable conocimiento, interpretación y valorización de las mismas.

Por cuanto antecede me permito someter a la consideración de los señores Delegados al XI Congreso Panamericano del Niño la siguiente propuesta de resolución;

Considerando que el abandono del niño en sus diversos aspectos, en comunidades culturalmente indígenas, presenta características de mucha mayor gravedad a las observadas respecto al niño campesino no-indígena;

Considerando que esta mayor complejidad y dificultad en el planteo y solución del problema se debe muy especialmente a los diferentes tipos y patrones de cultura por los que se rigen —material y espiritualmente— las comunidades indígenas frente a la llamada "cultura occidetal";

Resultando que los Congresos Indigenistas Interamericanos efectuados en México (1940), Perú (1949), Bolivia (1954) y Guatemala (1959) adoptaron Resoluciones y Recomendaciones no sólo en lo referente al mejoramiento de servicios para el niño indígena en los aspectos

higiénico, sanitario, dietético y educativo, sino también reafirmando la convicción de que únicamente será posible resolverlo con éxito si se aborda el problema en su totalidad, de forma coordinada, a través de un proceso de aculturación;

El XI CONGRESO PANAMERICANO DEL NIÑO

RESUELVE:

Estimar de urgencia la solución del problema del abandono de la infancia indígena, en sus distintas modalidades, y reconocer que las medidas unilaterales son ineficaces, debiendo ser sustituidas por un planteamiento integral que tome en cuenta el grado de aculturación indispensable en cada caso;

Que para lograr el objetivo antes señalado sería de gran conveniencia establecer una colaboración directa entre el Instituto Interamericano del Niño y el Instituto Indigenista Interamericano (ambos organismos especializados de la OEA) cuando se trate de poner en marcha algún proyecto concreto y específico de proyección nacional o internacional.

Que en cualquier caso deberían tomarse en consideración para su cumplimiento, las Recomendaciones aprobadas por los delegados gubernamentales en los cuatro Congresos Indigenistas Interamericanos celebrados desde 1940 a la fecha, en lo que se relaciona con el mejoramiento de las condiciones de vida del niño indígena.

THE ROLE OF INDIAN POSTS IN THE PROCESS OF ASSIMILATION

—TWO CASE STUDIES—

by Roberto Cardoso de Oliveira

Sumario

Presenta este artículo un estudio compartivo de dos tribus indígenas del Brasil, los Terênas y los Tukuna, con el fin de evaluar el papel que desempeñan entre ellos los puestos del Serviço de Proteção aos Indios del Brasil. Ambos grupos indígenas constan de aproximadamente unos 4,000-5,000 individuos cada uno.

Tanto los Terêna como los Tukuna se encuentran integrados económicamente, dentro de sus respectivas regiones; reciben atención de parte del Serviço de Proteção aos Indios y viven en regiones cercanas a zonas fronterizas. Para llevar a cabo el estudio, se fija fundamentalmente el autor en las características específicas de la estructura social de ambos grupos. De aquí deduce las formas cómo dichas estructuras pueden ofrecer resistencia a las labores de los puestos indígenas y cómo la actividad de algunos puestos indígenas, para lograr éxito, debe tener en cuenta el grado de asimilación de los grupos nativos ya integrados de algún modo a la propia estructura socio-económica de la región. Particularmente de este último punto depende, en opinión del autor, el resultado obtenido en relación con los Terênas y Tukunas por el Serviço de Proteção aos índios.

In this article we have made a compartive study of two tribes of Brazil, using them as a means of evaluating the role which the posts of the *Serviço de Pretação aos Índios* are playing in the incorporation of the indigenous population into Brazilian society. The Terêna and Tukuna Indians were chosen as being groups having more or less the same population (approximately 4000-5000 individuals), besides presenting other features in common, such as: (1) being integrated economically within their respective regions, since they have come to provide labor in the local labor market; (2) receiving from the *Serviço de Proteção aos Índios,* assistance which is directed only toward certain portions of their respective populations, the remainder not being provided with such "protection"; and, (3) being located in frontier areas, i. e., the Terêna in the vicinity of the Brazil-Bolivia and Brazil-Paraguay borders, and the Tukuna on both sides of the Brazil-Peru and Brazil-Colombia borders. A fact often overlooked, moreover, is that the presence of such frontiers causes an element of concern among the people of the region over national or ethnic identification. This is illustrated by the discrimination against the Paraguayan in southern Mato Grosso, or the prejudice against the Peruvian along the upper Solimões. Im-

mersed in such zones of sharp national and ethnic frictions, the contact situation of neighboring tribal populations becomes considerably tenser.

The similar situations encountered by the two tribes, serve as a common denominator with which to begin the comparative analysis. On the other hand we need to consider also several variables. The first is the fact that the two tribes live in contrastive physical environments, i. e., the Terêna in an area of open, scrub-covered grasslands of southern Mato Grosso, and the Tukuna in the midst of tropical rain forest in the extreme northwest of Brazil. These ecological variables, together with cultural variables, namely the differences which exist between Tukuna and Terêna cultures, present the prospect of obtaining analytical results that may be generalized to apply to other tribal groups which, though located in different ecological areas and bearers of different cultures, are found in the same *conditions of contact* as outlined above.

Two categories of Indians

Among the Terêna and Tukuna we can readily distinguish two categories of Indians: (a) those Indians localized in the vicinity of the Indian Posts of the *Serviço de Proteção aos Índios,* or on "Indian Reserves"; and, (b) Those who are, for most purposes, located outside the range of these protective provisions. In this second category we find the "urbanized" Terêna, i. e., those who live in the cities, and those who live on *fazendas,* working as farm laborers.[1] Among the Tukuna, we find in this second category, those who live on the *igarapés* (small streams tributary to the main stream of the Solimões), generally employed on rubber plantations, and those who live on the banks of the Solimões, with greater independence due to the commerce which they conduct with the small trading craft which ply the river in considerable numbers. In the first category, we have the village Terêna and the Tukuna of Mariwassu who live on lands purchased by the *Serviço de Proteção aos Índios* and with a post provided for them. Naturally these Indians of the first category receive attention from the *Serviço* which those of the second could never receive. This is not because they do not need such assitance, but it is due solely to the inadequacy of the Indian program which has no power to reach "private property" (at least in an efficient manner) or, what amounts to the same thing, a program which takes no interest in the fate of Indians who live outside the so-called "Indian Reserves". Whether due to the peculiar formulation of

---

[1] *Cf.* our communication, "Urbanização sem Assimilação: Estudo dos Terêna Destribalizados," in *Resumo das Communicações à X Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência,* pp. 16-18. These same concepts are further developed in our study, *O Processo de Assimilação dos Terêna,* as yet unpublished.

Indian policy or due to the inefficacy of the mechanism of protection, such duality of treatment results in an attitude of discrimination on the part of the officials of the *Serviço de Pretação aos Índios.* Consequently the Terêna and Tukuna are continually concerned with certifying their status as Indians in order to guarantee for themselves the benefits of protection.

Indianist protection

What actually is this protection? It can be typified in two aspects: (a) land, and (b) police action. Naturally the most important (and where the *Serviço de Proteção aos Índios* has best attained its objectives) is the guarantee to the Indian that he can live on and plant his own land, which has either been legally bought (in the case of the Tukuna) or reserved by the *Serviço* (in the case of the Terêna). Secondarily there is the prospect for the Indian of always being able to count on help in his claims and misunderstandings with the "civilized" population. What we note, however, is that these Indians find in this tenuous "protection" a sufficiently strong attraction to cause them to seek out the Posts and to settle there. This they do even without receiving any assitance of an economic, sanitary or educational nature (such as would be most desireble). Clearly we do not mean that such attraction is felt equally strongly in all sectors of the Terêna and Tukuna populations. There will always be those interested in settling on *fazendas* or in the cities, even though this means a separation from the tribe, as has happened with many Terêna families; or there will be others who insist on remaining on the land where they have always been located, even though this leaves them open to exploitation by rubber workers, as is true of the Tukuna or the *igarapés.*

We see, then, that the Indian Post, although providing protection, exercise a counter-assimilatory effect in contradiction to the integrational objectives of the *Serviço de Proteção aos Índios*, i. e., objectives designed to carry out a policy of assimilation. This resistance to incorporation is revealed in the concern that Terêna and Tukuna have, even the mestizos, for *emphasizing their being Indian* before the indigenous community and more particularly before the Indian Service. We would call attention, however, to a certain ambiguity in the role occupied by the Indian Posts in the assimilation process. Even if the counter-assimilatory effects, or resistance to the assimilation process, could be precisely defined, it still is true that the protective action of such Posts, chiefly in respect of the defense of Indian lands, is a basic condition for the survival of tribal groups, for without such protection many of them would be greatly decimated. The socio-cultural mecha-

nisms involved here are most complex and were analyzed by us in a study now in publication at the National Museum. We shall limit ourselves to the analysis of only one of the more important mechanisms in the assimilation process, that of *ethnic identification.* This is the mechanism by which an individual or group guarantees his recognition as a member of the larger, inclusive group. In order to demonstrate the action of this mechanism among the Terêna and Tukuna, we shall start from an analysis of their respective social structures.

Social Structures

The Tukuna social structure is characterized by the presence of non-localized, patrilineal, exogamic *moieties* which we shall refer to as birds and plants. Each of these moieties comprizes something more than ten *clans.* In the Terêna social structure, also, we have found non-localized but endogamic moieties, *the xumonó and the sukirikionó.* Besides these moieties characteristic of a dual, symetric substructure, the Terêna have another structure superimposed upon the first and displaying three layers or strata, again endogamic.[2] This latter identifiable three-fold, assymetric structure will not be examined here, however, since we are primarily interested in comparing the dual, symmetric structures represented by the Terêna and Tukuna moieties.

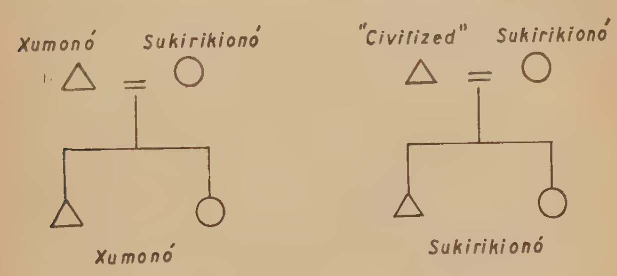
The contact which has existed for some time between these indigenous groups and the regional neo-Brazilian populations naturally would tend to influence the functioning of their social structures, particularly as concerns the organization of matrimony and the incorporation of children into the tribal community. Considering the Terêna case, we can say that as a result of a process of disorganization within the localized groups, the moieties have not only failed to remain endogamic, permitting marriage between *Xumonó and Sukirikionó,* but have also become patrilineal and, in some exceptional cases such as in unions of a Terêna woman and a "civilized" man, have even shown a tendency toward matrilineality. This certainly is true if the couple is living on an Indian Reserve, with the expectation that the Indian community and the official in charge of the Indian post will recognize their children as authentically Terêna, and necessarily members of one of the moieties referred to. The diagrams below give some idea of the two types of Terêna marriage: one a union made within the group itself, between members of opposite moieties, resulting in a patrilineal succession; the other an interethnic union, resulting in a matrilineal succession — an

[2] The Terêna social structure was analyzed exhaustively by us in "*Matrimônio e Solidariedade tribal Terêna: Uma tentativa de análise estructural,*" *in Revista de Antropologi,* vol. 7, 1959.

indication of the effort made by the inclusive group towards the ethnic integration of spurious members of the community, that is to say, of mestizos.

The Terêna living in village communities were ready to affirm that "children follow the father," i. e., that they would be of the paternal moiety. Yet when they had to give information concerning the offspring of an interethnic marriage, they would immediately identify such with the moiety of the *Terêna* member of the union, even if that member were femenine.

If we examine the Tukuna case, we see that the social structure operates in a similar way and is governed by identical requirements. The case we are about to relate occurred in the village of Mariwassu, where the Indian Post *Ticunas* is situated. The mestizo Chagas was son of a Tukuna mother, a member of the *Awai* clan and therefore of

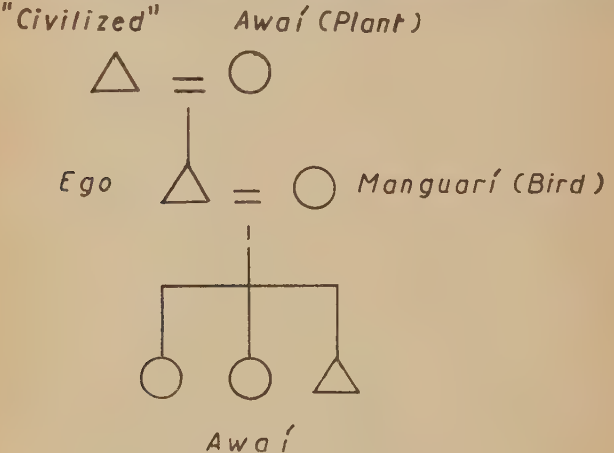


Two types of Terêna marriage

the Plant moiety, and of a "civilized" father. Chagas married a Tukuna woman of the *Manguari* clan and, naturally, of the opposite moiety. The three children born of this marriage are recognized as members of the Tukuna community and more particularly of the *Awai* clan, in striking contrast to the situation of the children of non-Tukuna fathers living away from the protection of the *Serviço de Proteção aos Indios,* on the *igarapés* and the banks of the Solimões. On analyzing the next diagram, we see that EGO adopted the maternal clan and through him this clan membership was transmitted to his children. We should mention that this adoption, as well as the transmission of clan membership to children, is carried out ceremonially according to a name-giving ritual which comprizes one of the phases of the feminine initiation ceremony, or so called "puberty feast", witnessed by us last May.

Among the Tukuna, the importance of the clan (or the "Nation" as they term it) lies in the fact that the individual is not recognized as a Tukuna unless he belongs to a clan. This is the case with the famous Calixto, Nimuendaju's gifted informant, who declared to us

that he was not a Tukuna because his father was a German of Santa Rita de Weil. While we were traveling on the Solimões and the *igarapés* of Belém and São Jerônimo, we were able to observe many cases similar to the above. Although the case of the mestizo Chagas of Mariwassu is the only one of its type verified, it is sufficient to show how the Tukuna social structure operates in an attempt to ratify the incorporation of a spurious member of the community, along with his descendants, into the inclusive group of the clan and the moiety. In the last analysis, it insures the survival of the structure which is threatened with obsolescence, as actually is the case with present day Terêna, whose moieties no longer have a regulatory effect in marriage. With the Tukuna this has not yet happened, and we are certain that what we casually



Ego's adoption of the maternal clan

observed was perhaps one of the first attempts at self-adjustment of the Tukuna structure, pressed by new problems of a population concerned with identifying its members in a regular way, even though these members happen to be spurious. The indirect stimulus in this direction that these people find in the activity of the Indian posts, causes such attempts at solution to arise in groups of the first category, i. e., in those situated in the vicinity of the posts of the Indian Service or on Indian Reserves. As for groups of the second category, those not influenced by the Indian program, the reverse is true. The tendency is to identify the child with the "civilized" member of the couple since this will be helpful to the mestizo in his relations with the regional neo-Brazilian population, and open up prospects for the integration of himself and his descendants into the dominant "white" society.

Conclusion

In conclusion we believe that the comparison we have made of the social structures of the Terêna and the Tukuna in relation to the abnormal situation in which they are found, reveals important concepts from which we may proceed towards a better understanding of the place which Indianist action has in the process of assimilation. It is obvious that the analysis of just two cases —the Terêna and the Tukuna— will not permit us to make a generalization suitable for the other tribes of Brazil without taking due consideration of the contact situation in which they are found. This has already been pointed out at the beginning of this article. We will be satisfied if we have succeeded in furnishing to the reader an adequate formulation of two hypotheses: (1) that the Indian Posts tend to offer *resistance* to the assimilation of tribes already integrated into the socio-economic structure of the region; (2) how a determined *social structure* reacts in the situation. Once we have established the fact that two distinct social structures confronted with an anomolous situation, will resort to similar mechanims of self-adjustment, then the second hypothesis serves to verify the first. And even if this does not guarantee that similar social structures, under different circumstances, will not resort to different procedures for adjustment, the analysis made here does indicate the nature and origin of a particular socio-cultural mechanism, or of one of the alternatives that a structure can "decide" upon in the interests of self preservation.

LA INVESTIGACIÓN Y EL MEJORAMIENTO DE LAS CONDICIONES DE VIDA

por Aníbal Buitrón

Summary

Various examples are cited by the author of this article to demonstrate the extreme importance of starting with an adequate knowledge of the ways of life and work of a human group when an attempt is being made to carry out a project for improving living conditions.

To demonstrate this, he presents three eloquent examples: Many attempts have been made to try to get the natives to raise their cooking fires off the ground. Nevertheles, those who for hygienic reasons have attempted this, have not always considered the fact that, when the fire is raised from ground level, it frequently loses other fundamental functions: for instance, that of heating the surrounding atmosphere in the cold zones.

The other examples cited by the author refer to the several attempts made in some zones of the Continent to improve native housing, as well as to organize youth clubs in various communities. The conclusion reached by the author is that it is not sufficient that the directors of a project consider that the changes to be introduced are going to be beneficial. It is indispensable to understand the mentality of the people, to adequately study the functions of those elements which they plan to modify, and above all, to succeed in persuading the members of the community to accept the modification introduced and to consider it as workable and worthwhile for themselves.

Nunca estará demás insistir en la necesidad de una investigación prolija como paso previo a la introducción de cualquier cambio en las formas de vida y trabajo de las gentes.

No es suficiente que nosotros creamos que el cambio va a ser beneficioso y que es posible. Es indispensable que la gente lo crea, lo quiera y lo considere posible. En algunas ocasiones, la gente de la comunidad, por complacer al investigador o al encargado o encargados de un programa de mejoramiento, ha convenido en la introducción de ciertos cambios que luego han quedado como monumentos a la inutilidad y al desconocimiento del verdadero valor y función de los elementos e instituciones tradicionales de la comunidad.

Para ilustrar lo que que queda dicho, analizaremos a continuación tres actividades que dentro de los programas de desarrollo de la comunidad se han repetido en muchos lugares, casi siempre con el mismo resultado.

1. El fogón en alto

Con el convencimiento de que el fogón en el suelo es antihigiénico, se ha desarrollado desde hace algunos años, en varios países, una verdadera cruzada para convencer y aún ayudar a la gente a levantar el fogón. Desafortunadamente, parece que esta cruzada se inició y ha continuado desarrollándose sin haber hecho previamente un estudio para conocer la verdadera función del fogón. Creemos nosotros que se asumió, al parecer lógicamente, que el fogón servía tan sólo para cocer los alimentos y que, por lo tanto, su función sería la misma estando en el suelo o en alto, con la ventaja de que al estar en alto los alimentos y los útiles de cocina podrían conservarse con mayor limpieza e higiene.

Además se supuso, seguramente, que sería más fácil y cómodo para la mujer trabajar de pie que sentada.

Creemos nosotros, basados en observaciones y estudios realizados personalmente en varios países, que se cometió un error al asumir que la función del fogón era sólo la de servir para cocer los alimentos así como que sería más fácil y cómodo para la mujer trabajar de pie que sentada.

Sostenemos por nuestra parte que, si no en todos, por lo menos en algunos lugares, el fogón tiene una doble función: sirve para cocer los alimentos y también para calentar la vivienda y a sus habitantes. Esto último se puede deducir y comprobar mediante dos hechos: el fuego en el fogón se conserva permanentemente; por tanto, cuando llega la hora de preparar los alimentos lo único que se hace es avivarlo. Si sólo sirviera el fogón para cocer los alimentos, sería más económico y demandaría menos tiempo y esfuerzo encender el fuego cuando se van a preparar los alimentos y apagarlo al terminar su preparación, que mantenerlo encendido a toda hora. La segunda función del fogón se puede comprender también al observar que cuando llega la noche y los miembros de la familia se disponen a dormir, se acuestan siempre lo más cerca posible del fogón.

Es probable, naturalmente, que el fogón tenga esta segunda función únicamente en aquellas regiones donde el frío crea esta necesidad. Nuestras observaciones, en verdad, se limitan a unas pocas regiones de este tipo. Por esto no pretendemos, en el presente artículo, otra cosa que llamar la atención de los investigadores, para que se investigue más a fondo el asunto.

Pero si el fogón sirve también para calentar la vivienda y a sus habitantes, pierde esta función al levantarlo del suelo y encerrar el fuego para que sea utilizado únicamente a través de las hornillas. Seguramente a esto se debe que el fogón en alto no haya sido adoptado por la

gente aun en aquellas comunidades en las cuales se han realizado trabajos encaminados específicamente a conseguir este fin.

Es también posible que el fogón en alto necesite para su buen funcionamiento de más leña que el fogón en el suelo. Lo cual podría ser otra razón para que la gente prefiera el segundo y no el primero.

Si mediante un estudio prolijo en varias zonas se llegara a comprobar que en verdad el fogón, en todos los climas fríos, tiene la doble función de que hemos hablado, habría que buscar la manera de mejorar la condición higiénica del fogón sin que pierda ninguna de las dos. Una manera sería ensayando la introducción de la estufa al estilo quizás de la usada por los idios Pueblo de Nuevo México, en los Estados Unidos. Estas estufas son utilizadas para cocer los alimentos y para calentar la vivienda y resolverían a la vez el problema del consumo de leña, porque nosotros hemos visto que, al igual que el fogón en el suelo, se las puede mantener en buen servicio hasta con un solo trozo de leña.

La estufa, en resumen, puede ser utilizada al igual que el fogón en el suelo, tanto para cocer los alimentos como para calentar la vivienda.

Las estufas que hemos mencionado son de fácil construcción. Los materiales que se emplean, el adobe y el barro, están prácticamente al alcance de todas las gentes . Además, permiten preparar los alimentos con mayor limpieza e higiene que el fogón en el suelo. Resuelven asimismo el problema del humo dentro de la vivienda, ayudando así a su mejor conservación, tanto desde el punto de vista higiénico, como de la estética. Finalmente, la estufa permite que la mujer continúe su trabajo de cocina en posición sentada. Esto último creemos que es también importante porque para muchas mujeres, especialmente para la mujer indígena y campesina en general, por costumbre y por tradición, la posición sentada en el suelo o muy cerca de él, es la más cómoda.

2. El mejoramiento de la vivienda

Como en el caso del fogón en alto, en casi todos los programas de desarrollo de la comunidad se han desarrollado actividades encaminadas a conseguir que las gentes blanqueen las paredes exteriores de sus casas.

Creemos que el propósito perseguido por los propiciadores de esta actividad es exclusivamente estético. Seguramente con razón se puede creer y esperar que las casas blanqueadas presenten un mejor aspecto que las casas sin blanquear. Pero olvidaron consultar el interés y posibilidades de las gentes para mantenerlas blanqueadas.

En la práctica se ha visto que muchas familias, por falta de interés o de posibilidades, no han podido conservar sus casas blanqueadas. El resultado ha sido entonces contrario al propósito original, porque las

paredes en las que la pintura se ha desprendido dejando al descubierto el color del adobe o del bajareque, dan idea de descuido, de abandono y presentan un aspecto mucho más pobre y antiestético que las del color uniforme del adobe o del bajareque.

Además, se podría preguntar si el blanqueado exterior de las casas ayuda de alguna manera a mejorar las condiciones de vida de las gentes. Si la respuesta es negativa, se debería hacer otra pregunta: ¿Conviene distraer la atención y los enfuerzos de las gentes hacia este tipo de actividades que no tienen ningún valor práctico, cuando quedan todavía tantas cosas fundamentales por hacer

El blanqueado de las paredes interiores podría ser más práctico y beneficioso. Serviría para que la habitación tenga más luz y se conserve más limpia.

En general hemos podido observar que cuando se trata de mejorar la vivienda, lo que se hace es reemplazarla como si la casa original no presentara ninguna posibilidad de ser aprovechada y mejorada.

En la construcción de las nuevas casas, casi siempre se han empleado materiales que no se encuentran en el lugar y sus planos no consultan las necesidades de las gentes.

Es bien sabido, por ejemplo, que las familias campesinas de América Latina son numerosas, muy unidas y que frecuentemente se reunen muchos parientes, compadres y amigos para celebrar onomásticos, bautizos, matrimonios, defunciones y otros acontecimientos. Las casas tradicionales disponen por esto de una habitación bastante grande como para dar cabida a todos los parientes y amigos y, además, de un patio y de corredores.

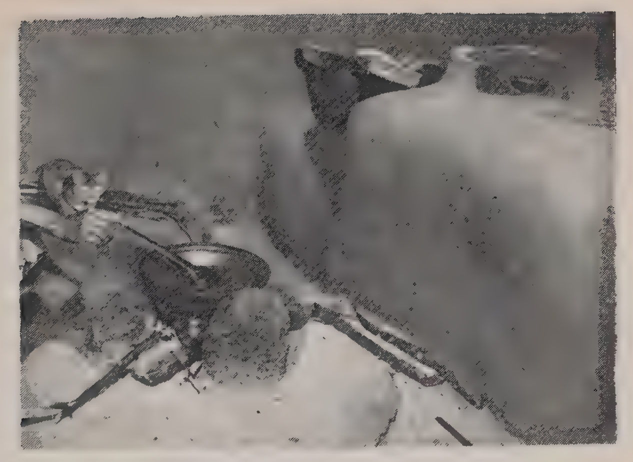
Las casas que se construyen en su lugar son tan pequeñas y están divididas en tantas habitaciones, además de carecer de patio y corredores, que de ninguna manera pueden servir para las reuniones sociales.

El rechazo de estas casas ha sido tan grande que en algunos lugares los campesinos no han querido aceptarlas ni en calidad de obsequio.

Creemos nosotros que es enteramente posible mejorar la vivienda en muchos lugares utilizando los mismos materiales de construcción, que por lo general son los únicos al alcance y a la disposición de la gente, y los mismos o similares planos, pues son los que, por larga experiencia, se adaptan mejor a sus necesidades.

El mejoramiento de la vivienda, si es que se quiere que la realicen las mismas gentes, debería ser gradual, comenzando por el aspecto que represente una positiva y verdadera mejora higiénico-sanitaria.

En nuestra opinión, la substitución del piso de tierra por uno de cemento, ladrillo o tabla, de acuerdo con la facilidad para conseguir estos materiales en cada lugar, ayudaría, más que cualquier otro cambio, a mejorar la higiene de la vivienda.



El fogón tiene una doble función: cocer los alimentos y calentar la vivienda y a sus habitantes



Es más cómodo y fácil, para la mujer, trabajar sentada que de pie.



Las paredes en las que la pintura se ha desprendido, dan idea de descuido y abandono.



Las paredes sin pintar, son más estéticas, por el uniforme lineamiento del adobe.



Los niños desde muy temprana edad tienen que ayudar a sus padres en las actividades diarias y contribuir con su trabajo para la subsistencia de la familia.



No hay, propiamente, división de trabajo entre jóvenes y adultos. Los jóvenes no disponen de tiempo libre para sus actividades especiales.

3. La Organización de Clubes Juveniles

El éxito que han tenido los Clubes Juveniles en los Estados Unidos creemos que se debe, entre otras cosas, a una división clara del trabajo entre jóveens y adultos así como al status especial que tienen los niños y jóvenes en ese país. Lo primero permite a los jóvenes ocuparse en actividades de su interés, para lo cual disponen del tiempo necesario. Lo segundo da a los jóvenes autoridad para hacer las cosas a su manera.

Además, Estados Unidos es un país en donde hay no sólo interés sino estímulo y posibilidades económicas para la experimentación.

Entre la población campesina de algunos países latinoamericanos, y de manera especial entre la población indígena, la situación es totalmente diferente. Los niños desde muy temprana edad, tienen que ayudar a sus padres en las actividades diarias y contribuir con su trabajo para la subsistencia de la familia. No hay propiamente una división del trabajo entre jóvenes y adultos. Los jóvenes no disponen de tiempo libre para actividades especiales. Los niños y jóvenes, en su manera de vestir, en su comportamiento, en el trabajo, en el descanso, en las diversiones, etc., no son otra cosa que pequeños adultos. El padre es el maestro de todos los hijos varones y la madre la maestra de las hijas. Todo lo que aprenden los niños lo aprenden de sus padres. A donde van los padres van los hijos. Lo que hacen los padres hacen los hijos.

El padre es el amo de la familia. Es un verdadero patriarca a quien hay que respetar y obedecer ciegamente. No se puede dudar de su sabiduría. Mientras más viejo es, más sabe y hay que respetarlo más. Es el mundo en el cual hay que alcanzar cierta edad para que le respeten, para que le escuchen, para que le consulten y sigan sus consejos.

Siendo así la situación, será fácil comprender la inconveniencia de organizar clubes juveniles entre esta gente. La separación de jóvenes y adultos resulta artificiosa, extraña. No hay nada de lo que hagan los adultos que no lo hagan los jóvenes y viceversa.

Admás, es bien sabido que para introducir cualquier cambio se necesita tener cierta autoridad. Los jóvenes no la tienen. De muy poco o de nada serviría, pues, enseñar a los jóvenes nuevas técnicas si es que éstos no tienen el poder ni la autoridad para establecerlas como parte del trabajo ordinario.

En casos como este, creemos nosotros que se debería trabajar con jóvenes y adultos sin establecer ninguna diferencia ya que ellos mismos no la establecen.

Para terminar, deseamos advertir que todo lo expuesto está basado únicamente en el estudio de unos pocos casos que hemos tenido la oportunidad de observar. Por lo mismo, lo dicho no debe ser considerado sino como una hipótesis que necesita confirmación.

SUBNUTRIÇÃO DA CRIANÇA INDÍGENA

(Observações bio-psicológicas em uma comunidade Kaingang)

por MARÍA JULIA POURCHET

Summary

The author of this work presents here her recent observations of a bio-psychological character in the Kaingang community of Palmas in the southwestern section of the Brazilian state of Paraná. The main subject of her study is the causes which explain the notable malnutrition of the Indian children of that group. She offers objetive data resulting from two psychological tests directed to the mental, cultural and social level of the 22 Kaingang children, representative of the group.

The results obtained, of a very negative character, demonstrate, in the author's judment, the alarming state of abandonment of these children. In her conclusion, the author discusses the necessity for obtaining direct and efficient atention to this problem from governmental and international organizations.

Em fevereiro e março de 1955 tivemos ocasião de visitar, em excursão conjunta de estudos com o Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, a convite de seu Diretor, Prof. Loureiro Fernandes, o Pôsto Indígena Fioravante Esperança do Serviço de Proteção aos Índios, situado perto de Palmas, a sudoeste do estado do Paraná, na fronteira com o vizinho estado de Santa Catarina.

Ali, o grupo de trabalho chefiado por aquele professor, levou a cabo uma pesquisa sôro-antropológica entre índios adultos, dos dois sexos, de uma tribo Kaingang, com a utilização de dados genealógicos, que nos permitiram um estudo bastante interessante e cujos resultados foram apresentados à IV Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em julho último em Curitiba, capital do Paraná. Nossas observações atingiram também a criança Kaingang, cujo aspecto físico deficitário nos chamou desde logo a atenção.

Vale dizer, entretanto, que a criança Kaingang ao nascer é de aspecto sadio e bem nutrida, Vários bebês de dois e tres mêses deram-nos impressão de higidez. Depois dos tres anos, porém, as crianças nos dão impressão bem diferente e começam a se evidenciar os sinais carenciais de uma alimentação deficiente e viciada.

Essas considerações nos foram sugeridas, quando em 1957, o tema central, proposto pela Assistência Técnica das Nações Unidas na campanha em prol da criança, foi precisamente —"*A criança precisa de proteinas*— tendo em vista mobilizar esforços mundiais em favor da criança que apresenta "dificit" exagerado de proteinas em seu regime

alimentar. A campanha produziu, estamos certos, benéficos efeitos. Não ignoramos que grande número de crianças das grandes cidades se apresentam em estado carencial e nós mesmos tivemos ocasião de verificar em morros e favelas do Rio de Janeiro o elevado grau de subdesenvolvimento de quase 50% da população infantil.

Entretanto nosso pensamento se volta com frequencia para aqueles lindos bebês Kaingang e nos ocorre a lembrança de que em breve, por várias deficiências alimentares, apresentarão eles os estigmas clássicos da subnutrição.

A Comunidade Kaingang de Palmas

Nêste modesto trabalho focalisaremos alguns aspectos que pudemos surpreender em uma comunidade indígena distante:

Em fevereiro de 1959 visitamos novamente a comunidade Kaingang de Palmas e agora, já sob os auspícios do Departamento de Antropologia da Universidade do Paraná, com o objetivo não só de continuar as pesquisas de Antropologia Física iniciadas em 1955, como também observar melhor a criança Kaingang. Fomos então levadas a uma pesquisa mais profunda, utilizando um meio indireto de observação, qual o de um pequeno inquérito alimentar e a apilcação de alguns testes gráficos.

Nosso elemento intermediário foi Margarida Maria, uma menina de 12 anos, que, em sua condição de criança poude entrar em contato muito mais fácil com os pequenos indiozinhos da comunidade e que acompanhavam os pais, quando de sua visita ao Pôsto indígena.

Depois de uma conversa bem amistosa, de criança para criança, permitida pela condição de bilingües das crianças Kaingang, seguida de uma troca de guloseimas (balas e biscoitos), Margarida Maria pedia-lhes que lhe dissessem qual o brinquedo predileto, dizendo-lhes ela também qual o de sua preferência.

A segunda pergunta se referia ao reconhecimento de tres desenhos: o de um chapéu, de uma bola e de um par de sapatos. No terceiro ítem deveria ser feito pela criança o reconhecimento de tres côres: o azul, o vermelho e o prêto.

Os quarto e quinto ítens referiam-se a dados mais abstratos e reveladores de gôsto estético; assim uma pergunta se referia à palavra da lingua Kaingang de que mais gostava e qual a música que preferia.

Um detalhe interessante referente ao número de padrinhos foi também abordado, verificando-se que com grande facilidade e mesmo certa vaidade era revelado o número com que contavam.

Depois de entabolada esta conversação preliminar, a criança se sentia bem à vontade para continuar a informar; faziamse então as

perguntas mais impotantes para o objetivo que se tinha em vista: 1º— Que que você costuma comer? 2º—De que você gosta mais de comer?

Os Testes Gráficos

Finalmente dois testes gráficos foram aplicados: um referente ao desenho da figura humana, o bem conhecido teste de Goodenough, e outro, o do desenho de uma árvore, tendo em vista uma aferição através do grafismo, do nível mental, cultural e social, bem como avaliação de traços de personalidade.

No teste de Goodenough, no qual se pede que o indivíduo desenhe a figura humana, a avaliação da inteligência é feita pela análise dos pormenores acertados que a prova apresenta.[1]

O teste da árvore, que é uma prova projetiva, foi iniciado pelo orientador vocacional Emil Jucker, que, baseado na história das culturas e mais especialmente dos mitos, chegou à conclusão de que havia uma analogia entre a história da humanidade e a representação do desenho da árvore. Hermann Hiltbrunner dizia: "Há uma semelhança entre a forma geral da árvore e a forma humana e uma analogia entre a evolução humana e a evolução do crescimento da árvore". É êste teste baseado também no grafismo, conquanto não deva ser aplicado isoladamente, mas uma série de experiências tem mostrado paralelismo entre o resultaodo do teste da árvore e a maioria dos testes gráficos.[2]

Começaremos analisando então os resultados a que chegamos em nossa pesquisa, tendo em vista surpreender aspectos que se nos afiguraram desventajosos para as crianças da pequena comunidade Kaingang onde fizemos nossas observações.

O grupo se compunha de 22 indivíduos, cujas idades oscilavam entre 7 e 15 anos, sendo 11 de cada um dos sexos, assim distribuidos:

Sexo masculino	Nº	*Sexo femenino*
C. M.—7 anos	1	M. H. A.—8 anos
J. M. S.—7 anos	2	M. G. V.—9 anos
N. S.—9 anos	3	A. M.—10 anos
R. O.—9 anos	4	M. V.—10 anos
F. S.—12 anos	5	E. S.—11 anos
M. S.—12 anos	6	M. H. A.—11 anos
C. V.—13 anos	7	J. M.—12 anos
H. S.—13 anos	8	M. L. S.—12 anos
H. A.—13 anos	9	S. A.—12 anos
R. S.—14 anos	10	M. S.—13 anos
E. A.—15 anos	11	R. S.—14 anos

Total: 22 indivíduos

O resultado do inquérito alimentar já nos deu uma ideia do deficiente regime quanto à qualidade, faltando-nos dados em relação à quantidade. Assim é que dos 22 elementos submetidos ao inquérito, obtivemos os seguintes resultados:

Feijão	—	Foi	mencionado	por	20	elementos.
Arroz	—	„	„	„	19	„
Batata	—	„	„	„	13	„
Carne	—	„	„	„	7	„
Legumes	—	„	„	„	12	„
Pão	—	„	„	„	19	„
Macarrão	—	„	„	„	12	„
Café	—	„	„	„	17	„
Leite	—	„	„	„	6	„
Farinha	—	„	„	„	1	elemento.
Galinha	—	„	„	„	1	„
Frutas	—	„	„	„	5	elementos.

Em relação às preferências alimentares, verificamos que o arroz e o feijão se situam nos primeiros lugares, seguidos pela batata. Assim:

8	elementos	gostam	mais	de	arroz.
4	„	„	„	„	feijão.
3	„	„	„	„	batata.
1	elemento	gosta	„	„	doce.
1	„	„	„	„	café.
1	„	„	„	„	bolacha.
1	„	„	„	„	macarrão.

Nenhuma só vez foram mencionados como alimentos preferenciais o leite ou a carne os dois alimentos protêicos por excelência e isto nos supreendeu. Por que razão não apreciam mais a carne ou o leite? Seria o pouco uso dos dois alimentos que os levaria a nem desejarem mais os mesmos?

Das frutas, a banana foi a que apareceu com mais frequência, dado o fato de ser adquirida pelos pais nos mercados mais próximos, entretanto não foi o alimento mencionado como preferido por nenhuma criança, o que também nos surpreendeu. A preferência pelo arroz foi decisiva, seguindo-se-lhe o feijão e a batata. Os ovos não foram mencionados uma só vez, nem em relação à primeira pergunta, nem em relação à segunda.

A carência protêica se evidencia desde logo, si atentarmos na pouca frecuência com que foram mencionados os alimentos ricos emproteina.

Só o feijão salva a situação e, graças a Deus: o faz, pois até na preferência alimentar ele vem situado em segundo lugar.

Procuramos relacionar esta carência alimentar geral e a protêica, em particular, com uma série de fatos que nos foram possíveis ser observados. E assim verificamos que algunas enfermidades ocorrem com frequência e que a elas estão intimamente correlacionadas. São comuns entre nossos observandos a estatura diminuida, retardamento ou pouca vivacidade mental, posição corporal defeituosa, diarreias crônicas, panículo adiposo reduzido, "scapulae alatae", infecções intestinais, às vezes osteomalácias, etc.

Para a avaliãção do nível mental, cultural e social utilizamos os dois testes gráficos acima mencionados e os resultados confirmaram aquela nossa primeira impressão: de uma certa apatia e retardamento de crianças que num regime carencial não podiam fazer mais do que faziam. Curioso, entretanto, foi verificar que quando são favoráveis as condições, como verificamos em relação a alguns indivíduos, duas crianças que viviam em constante contato com o Pôsto indígena e que, por isso mesmo se beneficiavam de maior assistência e melhor alimentação, é bem mais saudável o aspecto físico. Não foram, porém, muito favoráveis, mesmo nêsses indivíduos, as reacções de personalidade nem a atitude mental, expressas pelo resultado dos dois testes gráficos.

Os resultados do teste de Goodenough (figura humana) forma baixíssimos, tendo os QI encontrados se situado entre os valores de 46 a 87, o que nos dexou positivamente alarmados, mas nem por isso menos certos de que as tremendas deficiências sócio-econômicas de grupo devem ser responsabilizadas por êste estado de coisas.

O grupo Kaingang de Palmas está vivendo um drâma em seu aspecto cultural. Há abandono da criança, consequente ao abandono em que pais e mães estão vivendo, também. Mas, só isso, seria assunto para um outro trabalho.

O abandono da Criança

Aquí queremos focalizar, de preferência, o abandono da criança, em uma comunidade indígena que conhecemos de perto.

Não é mais animador o resultado do teste da árvore, um teste projetivo, onde a personalidade se revela em muitos de seus traços. Charles Keck, autor do livro *The test tree* (The tree-drawing test as an aid in Psycho-diagnosis) verificou que determinados dados dêste tetse se cristalizavam e podiam ser indicativos desta ou daquela característica da personalidades. Analisadas as diferentes formas de traçado deste teste encontramos, na pesquisa atual, como mais frequentes, as seguintes

expressões, que nos pareceram particularmente significativas:

Inibição — 9 casos
Incapacidade de expressão gráfica —13 casos.
Insegurança — 9 casos
Retardamento mental (Estereotipias, automatismos, etc.) — 6 casos
Pressão do grupo, necessidade de expansão — 4 casos
Excessiva sensibilidade — 4 casos
Ansiedade — 2 casos
Agressividade — 1 caso

A inibição e a insegurança foram os traços mais típicos das personalidades dos indivíduos, sendo de se notar que entre os elementos do sexo masculino ainda mais acentuada foi a frequência.

O retardamento mental, revelado pelas estereotipias e automatismos, vieram revelar plena concordância com os baixos QI, dos resultados do teste de Goodenough. (figura humana)

Níveis de maturidade mental não atingidos nas idades em que normalmente ocorrem, falam sem dúvida a favor de uma causa orgânica, no caso, ocasianada por um estado nutritivo carencial.

Ocorrem-nos os conceitos de Sherbon [3] que explicam a influência da subnutrição sôbre os diferentes níveis de maturidade no desenvolvimento mental e no comportamento: "Nutrition is his outstanding need for the growth and completion of his body, including the brain and nervous system. There is some evidence that nature protects the nerve structures by withdrawing selectively from the blood stream the necessary factors for the formation of the nucleoproteins and others constituents of the nervous mechanism. The brain and nervous system are the last to show disintegration during most types of malnutrition and food shortage. This does not mean that functional impairment and developmental retardation or distortion may not result from metabolic inbalance, or *that this may not react unfavourably upon the mental and emotional organization of behaviour.*

Ao alinharmos estas impressões foi nosso objetivo, repetimos, chamar a atenção para a situação da criança de uma comunidade indígena distante que, tem direito, como qualquer criança, a ser atendida pelos meios atuais e efetivos da assistência médico-social.

Quando, nas Nações unidas, foi proposto por Henri Laurentis, em 1957 o significativo "slogan" —*A criança precisa de proteinas*— ocorreu-nos lembrar que as necessidades mínimas básicas alimentares devem ser proporcionadas não só à criança dos grands centros citadinos, como à criança dos meios rurais e à criança das comunidades indígenas, afastadas pelas distâncias geográficas e culturais.

BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO

1 Goodenough, F. L. *Test de inteligencia infantil* (Por medio del dibujo de la figura humana). Prólogo de Lewis Terman. 229 pp. Editorial Paidos-Buenos Aires, 1957.

2 Leão, Heloisa "O teste da árvore" *Boletim do Instituto de Pesquisas Educacionais* ano I, nº 4, pp. 53/56 Rio de Janeiro, 1955.

3 Sherbon, F. B. *The child, his origin, his development, his care.* pp. 486 Mc-Graw Hill books-Ney York, 1934.



LA LICANTROPÍA ENTRE LOS ANTIGUOS MEXICANOS

por LUIS LEAL

Summary

The belief in lycanthropy, or the transformation of men into wolves, as well as into other animals, has appeared at various times in the majority of human cultures. After mentioning some examples of lycanthropy in Europe and Africa, the author goes on to examine some examples of transformations related by the ancient chroniclers, principally among the Tarascans of Michoacan and the ancien' inhabitants of central Mexico.

In Mexico, lycanthropy was frequently related to belief in tona, that is, the relationship of the newborn with the animal corresponding to him, according to the day of his birth. Transformation in some animal was also due to the intervention of the *nahuales* or witchdoctors, who practiced it as an act of vengance. The study of these transformations in the culture of ancient Mexico is of importance as a pre-Columbian antecedent, indispensable for the investigation of the numerous survivals that exist concerning this belief among various contemporary Indian groups.

La licantropía no es fenómeno exclusivo del Nuevo Mundo. Al contrario, podría afirmarse que ha sido, alguna u otra vez, practicada en los cuatro rincones del mundo. Entre los habitantes de las montañas de Naga, en la India, por ejemplo, se han dado casos muy parecidos a los que practicaban los *nahuales* (hechiceros) en el México antiguo. Tanto en aquella región de la India como en la isla Célebes, existe la creencia de que la transformación de hombre en animal puede ser ocasionada por el acto de comer los alimentos que hayan sido tocados por un licántropo. Un caso de esta naturaleza hemos encontrado en la literatura referente a los tarascos de Michoacán, caso del que ya tendremos ocasión de ocuparnos. En la isla de Java, como en México, la transformación es a menudo ejecutada como acto de venganza. Existe allí, además de la creencia en la licantropía hereditaria, la creencia en la licantnopía voluntaria (muy común entre los nahuales o hechiceros de México) y en la involuntaria, forma menos común en México, pero también conocida. Los nahuales, como es bien sabido, tienen el poder de tomar la forma, a voluntad, de cierto animal, y algunas veces de distintos animales en diferentes ocasiones, según les convenga. La licantropía por lo general se encuentra asociada a la creencia en la *tona,* o sea la asociación del niño, al nacer, a un animal que le corresponde según el día de su nacimiento. Tanto en la India como en África, se han dado casos de la muerte del individuo al morir su *tona.*

En Europa, la licantropía era conocida entre los griegos y los romanos. Agriopas describe la transformación de un hombre en lobo, des-

pués de haber asistido a un sacrificio humano celebrado en honor del dios Júpiter Lycaeus. Petronio relata una típica transformación de una persona en lobo, y Herodoto menciona la transformación anual en lobo de algunos individuos pertenecientes a la tribu Nevri. En la literatura griega, nada más popular que la historia del asno del Apuleyo y el gallo pitagórico. Los romanos daban a la licantropía el nombre de *Versipellis*, y Virgilio (*Égloga* VIII) señala el efecto de los narcóticos en la transformación de una persona en lobo. Plinio también relata un caso de licantropía hereditaria, asociándolo al dios Júpiter Lycaeus. En otros países europeos, los casos de transformación en lobo también son frecuentes. Dichas transformaciones, por lo general, eran efectuadas cubriéndose el cuerpo de cierto ungüento mágico, o ciñéndose un cinturón hecho de piel de lobo, y algunas veces de piel humana. Casos muy conocidos de transformación involuntaria son los relatadas por María de Francia, en el poema *Bisclaveret*, y el de San Patricio, quien transformó en lobo al rey Veretius. En algunas regiones de la isla Británica la curiosa creencia de que algunas viejas se transforman en liebres.

La licantropía involuntaria como castigo, tan popular en Europa durante la Edad Media (Dante transforma a los ladrones en serpientes), también era conocida en Armenia, en donde las mujeres pecadoras son transformadas en lobas por un espíritu que les da pieles de este animal; estas mujeres, según la creencia popular, se comen a sus propios hijos; creencia que, según parece, existía entre los antiguos tarascos, como muy pronto veremos.

Hemos notado que, por lo general, en Europa la transformación más común es la de hombre en lobo, y precisamente ese fenómeno dio origen al nombre *licantropía*. En el Asia, la transformación más común es la de hombre en tigre, y en África en hiena; dichos animales son los que más abundan en las respectivas regiones. Aunque la licantropía es bastante rara en la hechicería española, subsiste en ciertas regiones de España la idea de que los hechiceros tienen el poder de convertir a las personas en animales; sin embargo, los casos en los procesos de la Inquisición son muy raros. El escritor Salillas cuenta el caso de la tía Clavelina, bruja que vivía en el pueblo de San Bartolomé (Ávila), de quien se decía que había hechizado a una persona convirtiéndola en gato, "costando no poco trabajo volverla a su primitivo estado".

La licantropía es, por supuesto, mucho más común en México que en España. La variedad de animales en que los hombres pueden transformarse es asombrosa; los más comunes, sin embargo, parece que son el águila, el tigre, el caimán, el coyote, la serpiente y el jaguar. El fenómeno era tan común que Las Casas dedica el capítulo xcii de su *Apologética Historia* al tema, intitulándolo, "De cómo los hombres

pueden ser por arte de magia transformados en bestias", y nos cuenta el caso de los indios del Estado de Chiapas que se transformaron en tigres. Mas es la serpiente el animal favorito de los licántropos, y sobre todo de aquellos que practicaban su arte entre los aztecas.

Entre los antiguos mexicanos, la licantropía era práctica que se extendía a todos los aspectos de la cultura, desde el religioso hasta el folklórico. En el panteón azteca encontramos una diosa cuyo nombre —Cihuacóatl, la mujer-serpiente— indica la facultad de transformarse en serpiente o en moza; de ella, Mendieta nos dice: "Otra diosa tienen los mexicanos y los de su comarca, de la cual dicen o fingen (aunque afirmándolo por cosa notoria) que unas veces se tornaba culebra y otras veces se transfiguraba en moza muy hermosa".[1] Entre las tribus "de su comarca" tenemos noticia de la existencia de la diosa culebra entre los xaltocamecas; en los *Anales de Cuahutitlán* se dice de ellos que "en cuanto había guerra, humanamente les hablaba a menudo a los xaltocamecas su dios, que salía del agua y se les aparecía; se llama Acpaxapo; es una gran culebra; su rostro, de mujer; y su cabello enteramente igual al de las mujeres, así como el suave olor. Les anunciaba y decía lo que les había de acontecer".[2] El ejemplo más conocido del dios serpiente es, por supuesto, el de Quetzalcóatl, dios que, como su nombre y las representaciones que de él se conocen lo indican, era una serpiente emplumada. Su enemigo el dios Texcatlipoca, también, "por ser dios se hacía como los otros sus hermanos lo que quería, y ansí andaba fecho tigre y dio una coz a Quetzalcóatl, que lo derribó y quitó de ser sol".[3] No era la forma de tigre la única que este poderoso dios tomaba cuando decidía visitar a los mortales. Según Fray Bernardino de Sahagún (Lib. V, cap. xiii), muchas veces se transformaba en coyote y en *épatl* (zorrillo). Para el Dr. Hernández, estas transformaciones eran indignas del dios: "Ni les avergonzaba afirmar constantemente que Tezcatlipoca, que confesaban ser dios, tomaba aquí y allá formas de animales pequeños y sórdidos".[4] Y entre los antiguos tarascos, existía la creencia de que el dios Curicaberi tenía la facultad de transformarse en águila blanca, "que tenía una berruga grande en la frente".[5]

---

[1] Fr. Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (México, 1870), p. 91. No hay que olvidar que según una leyenda mitológica griega el dios Zeus, en forma de serpiente, hizo una visita a Proserpina.

[2] *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles.* Traducción directa del náhuatl por el licenciado don Primo Feliciano Velázquez (México, 1945), p. 25. Los antiguos habitantes de Menfis (Egipto) adoraban a un toro, el dios Apis.

[3] *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (México, 1941), iv, 213.

[4] Dr. Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España* (México, 1946), p. 128.

[5] *Relación de las ceremonias y ritos, población y gobierno de los indios de la*

Según una antigua leyenda cosmogónica, existía entre los antiguos habitantes de México la curiosísima creencia de la transformación del hombre en mono. Dicha transformación, sin embargo, difiere de la licantropía propia en que aquí se trata de un cambio permanente. El fin de una de las cuatro edades cosmogónicas, reza la leyenda, fue causado por huracanes y grandes vientos; todos los habitantes de la tierra murieron, excepto unos cuantos que se transformaron en monos. Esta conseja la encontramos tanto entre los mayas como entre los toltecas, los aztecas, los chichimecas y los tlaxcaltecas. Muñoz Camargo, con la ingenuidad característica de la época, nos cuenta que "hubo otro fin y acabamiento del mundo por aires y huracanes que fueron tan grandes, que cuanto había en él se asoló, hasta las plantas y árboles de las muy altas montañas, y que arrebató los hombres de aquellos tiempos y que fueron levantados del suelo hasta que se perdieron de vista, y que al caer se hicieron pedazos, y que algunas gentes de estas que escaparon, quedaron enredadas en algunas montañas y riscos escondidos, y que se convirtieron en monas y micos, y que olvidaron el uso de la razón, perdiendo el habla y quedaron de la manera que ahora los vemos, que no les falta otra cosa sino la habla. . . para ser hombres perfectos".[6]

Pasando del mundo mitológico al mundo de los hombres de carne y hueso, observamos que la licantropía no es privativa de cierta clase social; los casos se registran tanto entre los señores como entre los plebeyos. Entre los reyes del México antiguo existieron varios que ejercitaron la licantropía, siendo el más famoso el caso de Netzahualpilli, hijo de Netzahualcóyotl. Aunque no hemos hallado noticia alguna que indique que también Netzahualcóyotl practicaba la licantropía, sí sabemos que se le apareció en sueños a su enemigo, el rey tepaneca Tetzotzómoc, en forma de águila real y de tigre. Este notable sueño lo relata el cronista texcocano Alva Ixtlilxóchitl de la siguiente manera: "Cuenta el príncipe D. Alonso Axayaca en su historia y otros autores antiguos . . . que casi a los últimos días del año de 1426 . . . soñó el viejo rey Tetzotzómoc, monarca tirano de esta tierra, dos veces a Nezahualcóyotl y que la una le soñó hecho águila real . . . y que otra noche siguiente lo soñó segunda vez hecho tigre".[7]

Si de Netzahualcóyotl no tenemos noticias fehacientes sobre el asunto, no sucede lo mismo con su hijo Netzahualpilli, el rey encantado: "Fue hombre muy sabio y lo tuvieron sus vasallos por encantado desde el vientre de su madre, diciendo que una señora de Culhuacan lo había

---

provincia de Mechuacan, en el vol. 53 de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (Madrid, 1869), pp. 68-69.

[6] *Historia de Tlaxcala* (México, 1892), pp. 153-56

[7] *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.* Publicadas y anotadas por Alfredo Chavero. 2 tomos (México, 1891-1892), I, 188.

encantado por causa de las grandes persecuciones y trabajos que había tenido su padre". (Alva Ixtlilxóchitl, *ob. cit.*, p. 330). Además, se le tenía por hechicero y nigromántico, como nos dice el P. Durán: "Muchas veces hemos tratado cómo el rey de Tezcuco Nezahualpilli estaba en opinión de nigromántico o hechicero, y la opinión más verdadera que hallo entre los naturales es que tenía sus pactos y alianzas con el demonio, el cual le declaraba muchas cosas futuras y porvenir".[8] Este poder de hechicero, según parece, fue don divino, pues ya desde niño, si hemos de creer lo que dice el cronista Torquemada, tenía el rey la habilidad de tomar la forma de animal.[9]

En verdad, no sólo los reyes podían transformarse en animal. Todo noble, nacido bajo el signo *ce ehécatl,* dice Sahagún, "sería embaidor, y que se trasfiguraría en muchas formas, y sería nigromántico, y hechicero y maléfico, y que sabría todos los géneros de hechicería y maleficios, transformándose en diversos animales" (Lib. IV, cap. xxxi). Habilidad que no llegaba a los guerreros, aunque sus almas, que iban al sol, se transformaban, al cabo de cuatro años, en chupamirtos (Hernández, *ob. cit.*, p. 49). En fin, hasta los maceguales, en cierta ocasión, tomaron forma de vida inferior a la del hombre: "En el año postrero que fue sol Chalchiutlicue, como está dicho, llovió tanta agua y en tanta abundancia, que se cayeron los cielos, y las aguas llevaron todos los maceguales que iban, y dellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay".[10] Entre los aztecas, las mujeres grávidas y los niños, al fin del ciclo de 62 años, quedaban encerrados en los graneros, cubierto el rostro con una máscara de penca de maguey, para evitar que aquéllas se transformaran en animales fieros y éstos en ratones.[11]

Volviendo al tema la licantropía propia, esto es, la transformación en animal, ya sea voluntaria o involuntaria, llevada a cabo por un licántropo, haremos primero algunas observaciones sobre la naturaleza de los nahuales, entre quienes, desde los tiempos más remotos, ha prevalecido el ejercicio de la licantropía en México. Ya hemos visto que los nobles nacidos bajo el signo de *ce ehécatl* tenían aptitudes para tomar forma de animal. Lo mismo sucedía con aquellas personas bajo el signo *ce quahuitl.* "A los que nacían en este signo —dice Sahagún— no los bautizaban, sino deferíanlo hasta la tercera casa que se llamaba Eycipactly... y que los que nacían en este signo, serían nigrománticos,

---

[8] Fr. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme.* 2 tomos (México, 1867, 1880), I, 479.

[9] Fr. Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana.* 3 vols. (Madrid, 1723), lib. II, cap. 1 xiv.

[10] *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* p. 214.

[11] *Crónica mexicana,* escrita por D. Hernando Alvarado Tezozomoc... (México, 1878), nota de Orozco y Berra, p. 640.

embaidores o hechiceros, y que se transfiguraban en animales" (lib. IV, cap. xi). Los animales no eran, sin embargo, simples hechiceros. El término nahual, dice Brinton, "significa sabiduría, sobre todo la sabiduría mística, la sabiduría de lo secreto y lo recóndito en la naturaleza; las mentalidades no educadas fácilmente lo confunden con la magia y hechicería".[12] Después de la conquista, sin embargo, se asoció al nahual el concepto demonio, y de aquéllos que se transformaban en animales se decía que tenían pacto con el diablo. En nuestros días, según opinión de Brinton, el nahualismo no es una secta estrictamente derivada de las ceremonias aztecas ni de las supersticiones europeas, sino una mezcla de las dos, a menudo absurda y grotesca.

Pasando a la enumeración de casos concretos de licantropía entre los nahuales, tanto en la antigüedad como en épocas más recientes, citaremos primero el curiosísimo relato de Durán referente a los hechiceros enviados por el rey Moctezuma I en busca de Aztlán y de sus antepasados. Nada menos que sesenta nahuales toman parte en esta fantástica expedición hacia el pasado. Aquí, como en algunos de los casos de licantropía en Europa que hemos citado, la transformación se efectúa por medio del ungüento mágico que sirve para cubrirse el cuerpo. Mas dejemos la palabra al cronista Durán, quien, con su característica ingenuidad, nos dice: "El rey. . . mandó luego que llamasen y buscasen por todas las provincias a todos los encantadores y hechiceros que pudiesen hallar, y fueron traídos ante él sesenta hombres que sabían de aquella arte mágica. . . Ellos partieron y llegaron a un cerro que se dice Coatepec, que está en la provincia de Tulla; allí todos juntos hicieron sus cercos y invocaciones al demonio, embijándose con aquellos ungüentos que para esto los semejantes suelen hacer . . . el demonio, forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos volviéndose en forma de aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, adives, gatos espantosos. . . llevólos a aquel lugar donde sus antepasados habían habitado". (*Ob. cit.*, I, xxvii). El viaje, sin embargo, fue costoso para los nahuales, ya que una tercera parte de ellos perdieron la vida: "Ellos tomaron su presente y vueltos a hacer los cercos y conjuros y embijándose, como a la venida, se volvieron en las mesmas figuras y especies de animales que a la venida, y caminando en aquella forma llegaron al cerro Coatepec y allí se juntaron y tornaron en su figura racional, llegando unos antes y otros después y contándose, mirando los unos por los otros, hallaron veinte menos, y admirándose de verse así diezmados y que faltaba la tercia parte, dijeron algunos que las bestias

---

[12] Daniel G. Brinton, *Nagualism.* A study in Native American Folklore and History. (Philadelphia, 1894), p. 57.

[13] Valentín F. Frías, "Folc-lor mexicano", en las *Memorias de la Sociedad Antonio Alzate,* XXIV (1906-1907), p. 362.

fieras con que habían topado los habían comido y las aves de rapiña, y no debió ser sino que el demonio los tomó y diezmó en pago de su trabajo, porque dice la historia que fueron en diez días y que volvieron en ocho, camino de trescientas leguas".

Un caso de transformación ocasionada por los alimentos es el que encontramos entre los antiguos tarascos de Michoacán. La diosa Xaratanga, para castigar a los que se han atrevido a imitar a sus sacerdotes, se vale de la siguiente estratagema, que nos hace recordar el castigo que Dante impone a los ladrones en el octavo círculo del *Infierno* "En una fiesta desta su diosa Xaratanga, empezaron a escoger de las mieses que había traído Xaratanga... e hicieron una guirnalda como la que solía ponerse el sacerdote de Xaratanga... Y desplaciendo esto a la diosa, no se les pegó el vino, que todo lo hecharon y gomitaron, y levantándose y tornando algo en sí, dijeron a sus hermanas: "¿Qué haremos, hermanas, que no se nos pegó el vino? Muy malas nos sentimos. Id si quisiéredes a pescar algunos pececillos para comer y quitar la embriaguez de nosotros". Y como no tuvieron red para pescar, tomaron una cesta y la una andaba con ella a la ribera y la otra ojeaba el pescado, y las pobres ¿cómo habían de tomar pescado que se lo había ya escondido Xaratanga que era tan gran diosa? Y después de haber trabajado mucho en buscar pescado, toparon con una culebra grande, y alzáronla en la mano en un lugar llamado Uucucepú y lleváronla a su casa con mucho regocijo. Y los sacerdotes... las saludaron y dijeron: "Seáis bien venidas, hermanas, ¿traéis siquiera algunos pececillos?" Respondieron ellas: "Señores, no habemos tomado nada; mas no sabemos ques esto que traemos aquí". Respondieron ellos: "También es pescado eso, y es de comer, chamuscalda en el fuego para quitar el pellejo, y hacé unas buenas poleadas, y este pescado cortaldo en pedazos y echaldo en la olla y ponelda al fuego para quitar la embriaguez". Y haciendo aquella comida a medio día asentáronse en su casa a comer aquella culebra cocida con maíz, y ya que era puesto el sol empezáronse a rascar y arañar el cuerpo que se querían tornar culebras, y siendo ya hacia la media noche, teniendo los pies juntos, que se les habían tornado cola de culebra, empezaron a verter lágrimas, y estando ya verdinegras del color de las culebras..." (*Relación... de Mechuacan,* ed. cit., pp. 138-40).

En la misma obra se relata el caso de una madre a quien, por venganza, le transforman al hijo en tuza: "Y vino una vieja que no se sabía quién era con sus naguas de manta basta de hivas y otra manta de lo mismo echada por el cuello, y las orejas colgando muy largas, y entró en casa de un hijo de Zinsuni, que tenía un hijo que criaba su mujer, y como la vio su mujer díjole: 'Entra agüela', que ansí dicen a las viejas. Dijo la vieja: 'Señora, ¿queréis comprar un ratón?' Dijo la

señora: '¿Qué ratón es aquél?' Dijo la vieja: 'Señora, un topo es, o tuza'. Dijo la señora: 'Dale acá, agüela'. Y tomóselo de la mano, y era todo bermejo, muy grande y largo... y chamuscó la señora aquel topo, y lavóle y echóle en un puchero y púsole al fuego, y coció su hijo en aquel puchero..." (*Ibid.*, pp. 265-66).

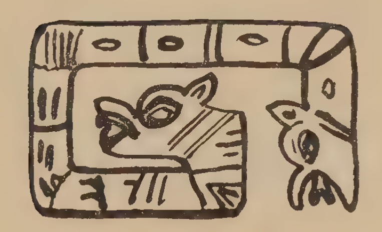
Como ya hemos dicho, la licantropía por lo general se encuentra asociada a otra creencia común entre los antiguos mexicanos: la asociación del niño a un animal, llamado su *tona*. "Después de haber dado a luz la criatura —dice Sahagún—, luego procuran de saber el signo en que había nacido, para saber la ventura que había de tener; a este propsito iban luego a buscar y a hablar al adivino que se llama Tonalpouhque, que quiere decir 'el que sabe conocer la fortuna de los que nacen' " (Lib. VI, cap. xxxvi). La creencia de que el individuo muere al morir su tona se encuentra bastante difundida, tanto en la India como en África. Los casos de este fenómeno que hemos recogido en la literatura mexicana son numerosos. Herrera, en sus *Décadas*, cuenta el caso de un cacique que muere al morir su tona, un león (Déc. iv, t. II, p. 158ª). Burgoa, en su *Geográfica descripción*, relata varios casos semejantes, siendo el de mayor interés, por los detalles, el caso del indio que muere al morir su tona: un lagarto, al cual mata el caballo de Fr. Diego Serrano (II, lxx, 315-16).

Estas creencias, por supuesto, no han desaparecido del todo. Aún en nuestro siglo, aunque esporádicamente, encontramos referencias a ellas. En 1906, don Valentín F. Frías nos decía: "Los naguales o nahuales, son ya raros; pues sólo dos personas me han referido que los han visto, y me han dado razón de su figura y fechorías. —Me refirieron (uno de ellos hasta me enseñó al nahual) que éstos son indios viejos que se 'empautan' (es decir que tienen pacto con el diablo), y salen al peso de la noche en figura de animal (supongo que será como lobo y coyote) y se andan por las calles llevándose lo que encuentran, pero especialmente aves de corral y ganado menor".[13] Un caso más reciente de licantropía es el que encontramos en la novela *El Indio* de López y Fuentes.

En conclusión, se podría afirmar que la licantropía, popular en todas las naciones del mundo, ha sido más común en México que en España u otros países; debido, tal vez, a la influencia de los antiguos mexicanos, entre quienes era una creencia bien arraigada. Entre ellos se conocía la licantropía voluntaria, esto es, los nahuales podían tomar, cuando lo desearan, forma de animal. Los animales que preferían eran, como es de suponer, aquellos que abundaban en la fauna mexicana: tigres, coyotes, leones, serpientes, águilas. El método de transformación consistía en el uso del ungüento mágico. También se daban casos de transformación involuntaria; es decir, los nahuales tenían el poder de

transformar en animal a cualquier persona. El objeto de dichas transformaciones era principalmente el castigo, y algunas veces la venganza. El método más común para llevar a cabo dichas transformaciones consistía en alimentar a la víctima con la carne del animal en que debía transformarse. Asociada a la licantropía hallamos la creencia en la *tona;* al nacer, a todo niño se le asignaba un animal, de acuerdo con los signos del *Tonalámatl*, o libro de las adivinanzas del futuro. Con frecuencia, al morir la *tona*, moría la persona.

La licantropía es una de las creencias más antiguas en el mundo, y tal vez se remonte a las épocas en que el hombre vivía íntimamente asociado a los animales irracionales. Las ventajas de poder transformarse en animal son obvias. No siempre, por supuesto, se debe al deseo de robar impunemente las aves de corral de los vecinos sin ser reconocido.



WITCHCRAFT AS SOCIAL PROCESS IN A TZELTAL COMMUNITY[1]

by MANNING NASH

Summary

La creencia y la práctica de la brujería se hallan bastante extendidas en la zona Tzeltal-Tzotzil, de la región montañosa del Estado de Chiapas, México, fronterizo con la República de Guatemala. El presente artículo se refiere a la brujería en la comunidad Tzeltal de Amatenango y en él se discuten las ideas y prácticas de los *nahuales* (especie de brujos), en función de los procesos sociales a que dan lugar.

La práctica del *nahualismo* en sus diversos aspectos, para poder ser identificada, supone el conocimiento de sus antecedentes precolombinos. En este sentido el artículo que aparece en este mismo número "La Licantropía entre los antiguos mexicanos", ofrece importantes datos, que si bien se refieren de modo especial a la región central de México, guardan estrecha analogía con los de otras zonas, como es la Tzeltal-Tzotzil del Estado de Chiapas.

Witchcraft belief and practice is a pervasive aspect of Tzeltal and Tzotzil Indian communities in the southeastern highlands of Chiapas. In the community of Amatenango, a Tzeltal speaking municipio, men are frequently killed for being practicing witches. In the nine months that I spent in Amatenango, and for three additional months for which I have data, every two months a man was murdered for being a witch.[2]

The theory of witchcraft in Amatenango is a fairly coherent body of conventional understandings. Amatenangeros believe that some men have animal counterparts, called *nawales*. The nawal maybe a common domesticated animal like a horse, dog, or bull, or it may be one of the wild animals that roves the hills, such as the mountain lion or deer. It is never a fantasy animal. The nawal is a source of power for its owner, or possessor. The possessor of a nawal may, on whim, but only at night, transform himself into the animal and roam the streets of the pueblo or travel the hills near the community. As the nawal he may converse with other nawales. The nawal is the source of power in medical practice, and all curers must have al least one nawal in their possession. A man is born associated with, or possessor of a nawal. The nawal is revealed to him in a dream. He does not necessarily announce this to the community, or act any special way because he has an animal counterpart.

Sometimes men with nawales may get vicious and use their power, which is essentially a medical and curing power, to bring illness rather

[1] Paper read at the Central States Anthropological Society, May 13-15, 1959.

[2] Field work was financed by the National Institute of Mental Health, I am also indebted to the Instituto Nacional Indigenista for aid and support.

than to cure it. These men are witches. Possessors of animal counterparts who use the special medical power that such animals confer to inject illness into others or to eat souls are witches. The nawal who walks by night may pass a sick person's house and night by night "eat" a bit of his soul, until the body has no strength and the bewitched victim dies.

Two things must be stressed about the nawal witch belief system. First all curers have nawales, but some men with nawales are not known to the community. Secondly, possession of a nawal does not necessarily mean that a person is a witch or practicing witchcraft.

As a body of cultural theory then, the witchcraft system leaves open the empirical definition of *who* is a witch. Cultural theory does not tell anyone who a witch is, and gives no particular, immediate rules for the logical or empirical establishment of a witch.

This I take to be a characteristic of any functioning system of witchcraft belief. Since witches are practitioners of aggressive and deadly magic and are continual threats to the social order, and operate in violation of the moral rules of a society, it is not possible to have a set of cultural beliefs which provides general and immediately verifiable rules for the identification of a witch. If such operational witch theory did exist it would mean that no witches would, for nobody would suffer their presence.

It is this general characteristic of a system of witch beliefs that makes the study of witchcraft a study of social process. For one of the issues perennially at stake in a society with a cultural theory that includes witchcraft is the identification of witches and their elimination. The identification of a witch is a social process of validation of somebody's aggressive activity against a witch. A society with witchcraft beliefs must have some social machinery to decide when a man, or group, or the whole society eliminates a witch they have served as executioners, not murderers. The problem of social order rests on the consensual meshing of public opinion about an act of violence which is either a favor to the society as a whole, or the most flagrant violation of its moral equilibrium.

Viewing witchcraft from the side of the victim, that is someone who feels that witchcraft has been exercised against him, is a convenient perspective for seeing how the social process of identification, and validation is conducted. A man or a member of his family gets sick in Amatenango. Like us, he assumes it will pass. He may take a bottle of the home brewed *trago,* a medicinal herb, some aspirin, and forget about it. The illness, however, does not pass. He needs the services of a specialist. He calls one of the curers, of which there are about a dozen. A curing ritual is carried on. Time passes and he worsens. He calls

the curer again, this time asking if he is under the spell of a witch. A ceremony of pulsing and blood letting is carried on, and foreign objects are sought in the man's blood. His blood is asked to "talk" to the diviner and say what kind of illness he is afflicted with.

He gets sicker and sicker, no curing ceremony helps, no herbs relieve, no liquor eases, no penicillin brings abatement. It is withcraft, certainly. As he sickens, he cannot works, his assets melt away, he cannot look after his animals, and they are lost. All this is a further sign of witchcraft. His pressing problem is to get the spell lifted, to identify the witch who is causing this trouble. He calls all the curers together in a major curing ceremony. Each one pulses, each one says he is trying to cure the man. Nobody will name a witch. The man is dying and no one knows who is behind it.

He may invite one of the curers with whom he is especially friendly or in whom he has confidence, ply the man with liquor and attempt to get a name from him. Failing this, he will review the reasons why anyone would hold a grudge against him. Was it envy for his good crop? Was it an argument in a brawl? Was it a refusal to offer liquor to a curer? Was it stickiness in a marriage negotiation? Was it his haughteur in treating a poor villager? These are the kinds of questions he asks.

He then makes a decision that someone is doing him in. He asks one of the curers to send his nawal around to talk to this man's nawal and tell it that no harm, envy, or hatred is held by the sick man. If he recovers soon thereafter, the affairs is closed. But say it is one of his children and the child dies. He then holds a grudge against a witch. He may not be sure enough to act, but he keeps looking for evidence. He watches his suspect, keeps asking, keeps worrying the idea, and he begins to sound public opinion about the man, and perhaps spread news of his growing suspicion. If a further misfortune hits him in short order, he acts.

In Amatenango killing a witch is always an affair of ambush, is always a group of men against the witch. Amatenangeros may or may not be brave as we measure bravery, but only a fool will pit his ordinary self against a man he suspects of being a powerful witch, and only a fool will even seek vengeance when his intended victim is in command of his powers. The killing of a witch then is an ambush, with the man to be killed set upon when he is drunk, and set upon by a group of men. The most usual method of killing is to poke a shot gun through the wattle and daub will of the suspect's house when the man to be killed is in an alcoholic stupor, pull the trigger, and disappear into the night. Other killings of which I have knowledge include cutting a witch to pieces with a machete, kicking him to death with the heavy cleated *caites*, and shooting in the back with a pistol.

The crucial factor here is that a man, together with a small number of his friends or kinsmen, have decided to kill another man as a witch. The problem facing the community is was the killing justified? That is did a witch get destroyed, and therefore a source of potential evil removed, or did a man indulge a personal grievance, or a drunken impulse? This is what the trials after a killing are concerned with. It is rarely a question of who did the killing; that is almost immediate public knowledge. The question is one of the validity of the slaying, and that validity turns on the problem of identification. Identification is a social decision as to the character of a dead man, and as to the character of his slayer. For after all, it is nearly as uncomfortable a situation to have a murderer about in a small community as it is to have a witch. Both share the trait of irresponsible evil making.

Here I want, in part, to describe, a trial after the killing of a man. The suspected slayer was brought before the assembled officials of Amatenango in the building which houses the civil officers. The accused man was seen drinking with the dead man the night before. They had quarreled, the accused had called the man an 'ak chamel —a caster of sickness— and had cursed him for bringing misfortune. The now dead man had laughed and staggered away to his house. So much was common knowledge.

Witnesses were assembled. They included the immediate family of the accused, the widow and brother of the dead man, and the father of the dead man. Several of the neighbors of the dead man and several neighbors of the accused were also on hand inside the *juzgado*. Outside many people of the dead man's barrio hovered near the entrance to the juzgado. Everybody in the community was talking about the recent death. The people in the dead man's barrio came to view the body, which was under the charge of the officers of the civil hierarchy.

The questioning went something like this. The judges addressed remarks to the accused. Did he drink with the deceased last night and did he insult him? Yes, he did both. Why the insult? The accused recounted the death of one of his children, from witchcraft. Then he said the dead man had told him at the time of the funeral that death was not finished yet in that household. Two weeks later another member of the household died. The man's wife supported the story. Neighbors said they had heard the threat at the funeral. Neighbors then went on to say the dead man was becoming *muy bravo* as he learned to be a curer. He was not as humble as a beginning curer should be, but demanded much.

The judge then turned to the dead man's family, who had heard all this testimony, which established two important things: First the dead man was a novice curer and this meant that he had a nawal, and second

that he was regarded as *bravo* or aggressive by the neighbors and did not properly abide by the age respect rules of Amatenango social interaction.

The kin of the dead man then began a line of testimony which carefully and systematically severed their social relations with the deceased. The dead man's wife testified that her husband was often gone nights, drinking, or doing she knew not what. She did not know of his special powers—had she not recently lost a child from what appeared to be witchcraft too? She established the fact that her husband was a mystery to her and that she did not know of his violation of respect relations or his beginnings in curing. Effectively she denied her social relation as wife. The dead man's brother then testified that he was a friend of the accused and that they had been drinking the night before and in fact were together when the killing took place, but were far from the site of the slaying. Now every one knew that the dead man's brother had been so drunk that he could not with reliability testify to anything. What he was affirming was his confidence in the accused and his unwillingness to assert the claim of sibling for revenge. He too severed social relationship with the dead man.

It was now clear to the judges, and to me, who was amazed and confused by the trial, that nothing was going to happen to the accused. He was free. His just grievance had been established, his neighbors had called him a *cumplido,* honorable man. And the dead man was singled out as a violator of norms, his wife and brother had publicly cut their connections to him and had established the basis for a verdict. The judges decided the slain man had been in fact a witch. The slayer was in fact an executioner, not a murderer. Community consensus was quickly reached on this killing.

When the Mexican police came the next day to investigate a killing, they were presented with a minute description of the position of the dead man, the time of the killing, the size of the hole in his head, etc. But they were not presented with any suspects. To the outside world, nobody in the community and the slightest suspicion of why the man was killed, or the remotest idea of who did it. The police took notes, went home, muttering about inditos and their ways.

Not all killings reach this level of agreement. Some men are killed and many people have reservations about the justice of the slaying. In a case of a curer who was killed by the rest of the curers for what essentially was a violation of guild rules, many people in the community thought an injustice was committed. Nor do the families of the victims always cut off social relations with the deceased in a public display. Some women mourn their dead husbands long after they have been slain as witches, and continue to say that a murder was committed. The

consensus making mechanism is not always perfect, and witchcraft leaves many unresolved strains in the community and generates cause for further violence. This too is one of the built in hazards of a system of witch belief having *post hoc* identification as a necessary corollary.

The process of identification of a witch is one of consensus, and a man runs a risk of death if he misjudges the character of the victim, or if he is not well integrated into his neighborhood and kin group. Having witches about who can only be identified after the fact is a necessary condition of a viable theory of witch craft. But the *ad hoc* identification is not an invitation to indulgence or to wanton killing. The constraints of communal judgments about the character of the persons involved, both slayer and slain, set the limits of witchcraft action. And in a small face-to-face community, no one can for long pretend to or fake virtues and social status as a moral man.

SUPERVIVENCIA DE RITOS INDÍGENAS EN EL NOROESTE ARGENTINO

por LÁZARO FLURY

Summary

In the northwestern region of Argentina, which includes the provinces of Salta, Jujuy, Catamarca and part of Formosa, a considerable number of rites, essentially Indian, still survive. If it is true that some of them have suffered alteration, through the influence of environment and the activities of the missionaries of the past century, it is no less true that the majority preserve their original characteristics intact.

All of northwestern Argentina has received constant contributions from the peoples of the highlands (Peru and Bolivia) and their traditional, native heritage is of considerable importance. The rites described in this study exist at the present time and lend an exotic and picturesque aspect to the region, testified to by the students and travelers who visit these places. The Quichua influence —since the Incas have dominated the region— is clearly evidenced in all the manifestations of the Indian and *mestizo* peoples of that part of the Argentinian territory, where Pachamama, the fecundating spirit and creator, presides over and regulates the life of men and land. The Calchaqui Carnival, among others, preserves the rites in which the Indian soul flowers in all its naive fantasy.

En el noroeste argentino, zona comprendida entre las provincias de Salte, Jujuy, Catamarca y parte de Formosa, la supervivencia de manifestaciones autóctonas se mantiene viva a través del tiempo. Algunas han sufrido ligeras modificaciones por influjo de la evolución o por causa de la influencia mestiza. El área que nos ocupa ha recibido y recibe constantemente el aporte de los pueblos indígenas de las altas sierras de Bolivia, cuyos nativos desde hace dos siglos bajan a la zona del noroeste con sus productos de artesanía, tejidos y alfarería, dejando retazos de costumbres y prácticas milenarias. Ninguna región de la Argentina mantiene vivo un conjunto de manifestaciones tan típicamente indígenas, como la zona que nos ocupa. La instrumentología popular cuenta con elementos de auténtico cuño aborigen, tales como la caja, el erke, el erkencho, el charango, la kena, la antara y el pinkullo. Las melodías de origen autóctono han asegurado su perennidad, pues el pueblo mestizo y de origen indio las ejecuta hoy como siglos atrás sin ninguna variante fundamental. Los altibajos melódicos de la bahuala (baguala) no sólo resuenan en las quebradas norteñas sino que han llegado a incrustarse en el cuerpo vivo del folklore nacional. Como expresión musical, la bahuala es una derivación directa del Huanca de los Incas, himno agrario con el cual los agricultores del Imperio depositaban la simiente en la tierra y recogían los granos. Ese carácter lo conser-

va actualmente, pues la bahuala es canto o ruego del indio o mestizo cuando se dedica al cultivo y laboreo de la tierra. La Vidala y su congénere, la Vidalita, son los viejos Yarahués de los Hijos del Sol, cantos sentimentales que siempre hablan del dolor y la angustia del corazón. El Yaraví, que tanto cautivó a los españoles en la época de la Conquista, también se ha generado en el Yarahué, pero con un sentimiento generalmente trágico. Si la Vidala es angustia, el Yaraví es tragedia.

El Huayno sigue vivo y se transforma en Carnavalito cuando el pueblo lo baila. El Bailecito es una rama desprendida del Carnavalito y el Kaluyo también tiene como tronco originario el viejo Huayno boliviano. Policarpo Caballero, Julio Viggiano Esaín, Carlos Vega y otros musicólogos han comparado la esencia indígena de todas esas manifestaciones musicales, algunas de las cuales solamente han cambiado de denominación. Además, en la zona de referencia todas ellas se ejecutan con los instrumentos típicamente indígenas, tales como la capa coya, la kena, el charango, el pinkullo, etc.

De las manifestaciones anotadas se bailan el Huayno (Carnavalito) y el Kaluyo. Es cierto que el primero ha sufrido indudable cambio en su desarrollo coreográfico, pues de la simple ronda indígena ha pasado a constituirse en danza de variadas figuras. Cambios lógicos que el pueblo mestizo ha introducido en su aspecto estético, obligado por las dilatadas fiestas de las Chayas o Carnavales indígenas, que en realidad eran juegos con lluvias de hierbas y polvos de talco, alternados con la ronda que establecía una tregua en la batalla. Los Carnavales coyas han perdido en la actualidad su complemento mascaril, pero conservan íntegramente los demás atributos heredados de sus antepasados, y los realizan coyas y mestizos fraternalmente mezclados. El kaluyo se baila menos que el Carnavalito, pues como danza de pareja suelta (el indio y el mestizo prefieren las danzas de conjunto) no despierta mayor interés. Consta de varias figuras, pero más simples, y por ende más autóctonas que las del Carnavalito. Puede resumirse la coreografía del kaluyo en molinetes, encuentros o topamientos y vueltas. El paso es igual al Carnavalito: dos saltos sobre un pié y dos sobre el otro alternativamente, y otro con cambios rápidos sobre la punta de los piés. El bailecito, nombre con que se bautizó a una rama del huayno como hemos dicho, varía en lo que respecta a los dos mencionados en que se utiliza el pañuelo, elemento éste moderno, introducido exclusivamente por el mestizo. El Bailecito coya conserva el elemento básico de las danzas indias: la ronda, con la diferencia que se baila de dos parejas. En cuanto a los ritos, costumbres y prácticas que subsisten han sufrido algunas modificaciones de forma como lo hicimos notar el comienzo, pero conservan intactos su conformación original. La venera-

ción a la tierra, a los númenes de la raza y a las deidades paganas, están patentes en todas sus ceremonias. La Fiesta de la Pachamama se realiza en todos los valles de la región estudiada, en fechas determinadas. Pachamama es la divinidad heterogénea que hace fecundar la tierra, puebla de ganados los valles, rejunta o aleja las nubes, etc. En los primeros días de julio o a mediados de agosto, los indígenas —casi siempre acompañados de mestizos— se reúnen en un rancho convenido y luego se dirigen a un corral de pirca (piedras) donde está la aloja y los atados de coca y la llicta para el acuyico. Cargan el acuyico inicial [1] y empieza la ceremonia. El jefe de la ceremonia llena un cuerno de aloja y recorre el corral alrededor, regando el suelo mientras los demás le siguen. Este ritual tiene por objeto invitar a Pachamama a presenciar la fiesta en su honor. Luego enlazan un animal (llama, cabra o vicuña) y el jefe lo besa. Enseguida se bebe, canta y baila. Las mujeres se cubren las cabezas con coronas de muña-muña, hierba que goza de vieja preferencia. La fiesta que ha comenzado al alba termina al oscurecer con una invocación a Pachamama de rodillas. Luego vienen las peticiones. Abandonan el corral de pirca y siguen el baile en su honor hasta el día siguiente.

El carnaval Calchaquí

El Carnaval calchaquí conserva todos los atributos paganos de los viejos pueblos indígenas. Podemos dividirlo en Chaya y Chacharpaya. (Carnaval y despedida en quichua). Previa introducción podríamos llamarlo, que se realiza el jueves anterior a la Chaya, se inicia el Carnaval propiamente dicho. que consiste en ruidosos juegos con agua, almidón, ramitos de albahaca y danzas. El Huayno o Carnavalito culebrea horas y horas bajo el amparo de los viejos "tarcos" o algarrobos y a veces se desliza camino a los poblados con una orquesta improvisada al frente. La introducción de que hemos hablado no es menos interesante. Durante ella tiene lugar el "tinkunako" o topamiento de las comadres. (Tinkunako, en quichua significa encontrase, tropezar con alguno). Las comadres ataviadas pintorescamente avanzan bajo un arco de flores al compás de las cajas y quenas, y el encontrarse se cambian regalos y una "guagua" muñeco de masa que es un verdadero símbolo. Desde ese momento quedan comadres para siempre y entre sí, velan por la alegría de la fiesta.[2]

---

[1] Acuyico es la bola de coca y Llicta que mastican durante horas enteras y van renovando constantemente con nuevas hojas de coca. Llicta es una pasta de sustancia alcalina porveniente de plantas de suelos salitrosos.

[2] Como consecuencia de ése rito los pueblos criollos del norte realizan topamientos entre distintos santos de distintas Iglesias. En Catamarca por ejemplo

Al cabo de cuatro días la Chaya ha terminado y se realiza la ceremonia de la Kacharpaya o Despedida. Para ello los cuitados festejantes visten un muñeco grotescamente, que simboliza el Carnaval al cual llaman Pukllay, lo montan a caballo y en procesión lo pasean por la calle para llevarlo finalmente a enterrar a un lugar de antemano elegido. En una pequeña fosa depositan a Pukllay, cantan, lloran y gritan. Cada cual arroja sobre el muñeco un puñado de tierra y frutas para significar con ello que el año próximo debe duplicar las alegrías del presente año. Por cierto que lo cubren con muy poca tierra a los efectos de facilitar su resurrección...[3]

Otra tradición aimará

El Kilpi o killpi es otra tradición de origen aimará que se realiza en la región de San Antonio de los Cobres en plena altiplanicie. Consiste en la señalada de las llamas, tarea que realizan con huesos y alambres candentes al rojo marcando signos convencionales en los cuadriles, o cortaduras geométricas en las orejas de los animales. La Kachakuna es igualmente un rito consagrado a ganar el beneplácito de las deidades de los cerros para cazar vicuñas. Esta ceremonia de origen quichua se realiza para que la Madre de los Cerros, o Llastay o Coquena no escondan las vicuñas. (Llastay se identifica a veces con Pachamama y parece ser el genio protector masculino. Coquena es la divinidad protectora de las vicuñas y llamas). La kachacuna tiene como ceremonia central el círculo que realizan los cazadores. El jefe de la caza cava en el centro un hoyo donde vuelcan aguardiente y coca. Mientras realizan esto, invocan protección a las deidades de los cerros por medio de plegarias quichuas.[4]

El Pokoipacha es el rito de la recolección que practicaban todos los pueblos de ascendencia aborigen y los mestizos de todo el noroeste y de la zona boscosa. Es de origen quichua su traducción significa "algarrobiada". Llegada la época de la maduración de la algarroba se reúnen diversos grupos que se internan en los montes donde recogen los frutos maduros. Esta tarea suele durar varios días y luego retornan a sus ranchos o toldos y proceden a la fabricación de la aloja y el patay. Las fiestas y libaciones que tienen lugar en estas ocasiones no tienen precedentes pues generalmente se bebe y baila mientras haya

---

se realiza anualmente el "topamiento" del Niño Alcalde (Niño Dios) con San Nicolás, lo que da lugar a una gran fiesta.

[3] Pukllay parece ser de origen diaguita. Tal aserto secreto parece corroborado por las urnas diaguitas existentes en el Museo Etnográfico de Buenos Aires.

[4] Juan Alfonso Carrizo en su cancionero de Jujuy y Salta ha recogido gran número de plegarias quichuas referentes a ésa ceremonia.

aloja que beber. El espíritu de previsión desgraciadamente es desconocido por nuestro indio todavía.

El Pichccay que actualmente se conoce en Catamarca y San Juan con el nombre de "Lavatorio de ánimas" o simplemente "Lavatorio" es el último rito del funeral quichua, coya o aimará, y que consiste en lavar las ropas del muerto con el objeto de purificar sus culpas. Picchcay quiere decir "cinquear", pues el rito se realiza a los cinco días del entierro, oportunidad en que los deudos van a lavar las ropas del muerto en algún río, por lo común en sitios determinados conocidos por "lavatorios".

El Misachico

Vamos a terminar esa sucinta reseña con uno de los ritos más vivos y pintorescos del noroeste: el Misachico. Esta ceremonia tiene como fin principal rendir honores y honras a las pequeñas imágenes pertenecientes a familias campesinas a las cuales se les atribuye hechos milagrosos. Esto es fundamental: no todas las imágenes pueden servir de eje para un Misachico, deben tener en su haber algún hecho milagroso.

El rito tiene, en lo que respecta a la forma, estructura cristiana, debido a la influencia misionera. Convenida la fecha del Misachico los fieles se reunen en la casa del "patrón" o "sarapura". Desde allí sacan en andas al santo o imagen primorosamente adornado con papeles de colores. La procesión se realiza a pié hasta el templo de la aldea más cercana, pues es creencia que no hace honor al santo ir a caballo o carruaje. Al frente de la procesión van los músicos con kenas y cajas. Si el "Tata Sarapura" goza de buena posición de cuando en cuando se permite el lujo de disparar unas bombas de mortero. Llegado al pueblo la imagen es llevada al altar donde la depositan cerca del Niño Dios o Niño Alcalde. Rezan y cantan la misa con el sacerdote haciendo una rara mezcla de canciones paganas y cristianas y luego lo retiran nuevamente para restituirlo a su sitio, no sin antes realizar bailes en el pueblo y beberajes en honor del santo. El objeto de ése rito es dar gracias a la imagen por los favores recibidos y pedirle otros y como prueba de fe y devoción le ofrendan una misa en la Iglesia grande, cuyo lujo contrasta con sus humildes capillas serranas.

El Misachico se realiza en toda la región estudiada y en ella intervienen no sólo indios y mestizos sino también blancos. Éstos, con los misioneros, han hibridado el rito que en su origen era la adoración de las Apachetas. Las apachetas eran lugares destinados a la adoración y pedidos de buen augurio. Este ritual ha permanecido también intacto hasta ahora a pesar de ser originario de aquel. Las apachetas que abundan en el noroeste y algunas provincias del norte son montículos

de piedras generalmente en forma semicónica que representan a Pachamama como la Cruz representa al Cristianismo. Frente a ella ningún indio pasa sin dejar su ofrenda y pedir protección y ventura. La ofrenda brindada puede ser el acuyico (bolo de coca y llicta), chicha, aloja, o simplemente una piedra recogida en el camino. A veces la apacheta es una sola piedra grande y blanca, pero siempre el significado es el mismo: representa el espíritu de la Madre Tierra con todos sus atributos. En Bolivia los indios la llaman "apachita" y ante ella se arrodillan y piden que les dejen pasar con salud, que aparte de su camino las desgracias y les dé vigor para seguir su viaje.

La irreverencia para con las "epachetas" puede tener consecuencias imprevisibles, por cuya razón ningún indio pasa indiferente ante ellas. Algunos indios —y también mestizos— tienen la costumbre de arrancar un pelo de sus pestañas y se lo ofrecen soplando al aire sobre la palma de la mano, y luego descansan en el sitio porque ello es de buen augurio.

Existen algunos otros ritos menores, pero demasiado adulterados para tomarlos en cuenta. Con los descritos hemos creído dar una idea aproximada de la supervivencia de ritos aborígenes en el noroeste de la República Argentina.



EN TORNO A LA ACULTURACIÓN DE LOS MBYÁ-GUARANÍ DEL GUAIRÁ

por LEÓN CADOGAN

Summary

The present article of León Cadogan begins with a study of the Mbyá-Guaraní, including their origin, geographic distribution, customs, traits, and the way in which, both before and after the arrival of the white man, they have found to earn their living.

After this first section, the author analyzes the non-assimilation of the Mbyá-Guaraní with the present-day Paraguayan mestizos. It is an interesting phenomenon since in the majority of the Paraguayans, the proportion of Spanish traits is smaller than that of Guaraní. Since this is the case, the author asks himself — why haven't certain Mbyá-Guaraní groups reached a complete assimilation with the Paraguayan mestizos?

Various solutions are presented in the second part, taken both from historic facts as well as from information supplied by various authors.

Origen del grupo Mbyá-Guaraní

Según los dirigentes *Mbyá* avezados, en un principio la humanidad se dividía en tres razas: la *guayakí*, la *guaraní* y los *yuypó amboaé* o extranjeros (habitantes de otras tierras); y el Cacique Pablo Vera las designaba con los nombres de *ñarukã ypy* (costillas originarias), *ñárukã mbyté* (costillas del medio) y *ñarukã kyryu* (costillas blandas) respectivamente, nombres que recuerdan el mito bíblico. Originariamente, los *Guayakí* danzaban con los *Mbyá* (pertenecían a un mismo grupo racial o religioso), pero habiéndose presentado un día desnudos a la danza, *Pa'í Reté Kuaray*, el Sacerdote del Sol, padre de los Guaraníes, les apostrofó, maldiciéndoles para que eternamente llevaran una vida errante, y apoderándose cada uno de ellos de un tizón encendido (como lo hacen aún, cuando son sorprendidos y abandonan atropelladamente sus fogones), se dispersaron por las selvas.

El país originario de los *Mbyá* es *Yvy Mbyté*, el centro de la tierra, situado dentro del actual Departamento del *Caaguazú* (que hasta hace relativamente poco, formaba parte del Departamento del *Guairá*), lugar en donde, a raíz de la unión de un dios y una doncella hermosa, *Ñande Jaryi* (Nuestra abuela) fue engendrado *Pa'í Reté Kuaray*, el llamado mayor de los gemelos, padre de la raza guaraní. Hasta ahora "el que reza buenas plegarias" (vidente) puede observar las huellas de *Ñande Jaryi* en las arenas que circundan *Yguá Yvú*, el lugar del agua surgente, situado en *Yvy Mbyté*, el Jardín del Edén *Mbyá-guaraní*, en donde se

yergue la palmera eterna *Pindojú,* a cuyo pie tenían su vivienda los progenitores de la raza. A los *Mbyé* les enseñó *Pa'í* las danzas, las endechas rituales, la agricultura; ellos son los *Jeguakáva Tenondé Porangüé'í* —los escogidos entre los que primeramente se adornaron con el gorro ritual (llamado *jeguaká* por *Mbyá* y *Pãí, akanguaá* por los *Chiripá*), los demás Guaraníes son *Jeguakáva Mirĩ*— adornados menores; y los extranjeros son los *yvypó amboaé,* habitantes de tierras extrañas, porque vinieron de lejanas tierras mucho después de haber surgido los *Jeguakáva.* A ellos y a sus descendientes mestizos los *Juruá* (bocas peludas, paraguayos), Dios les dio los campos y praderas para criar sus vacas, caballos y demás animales domésticos; a los indios les dejó las selvas con todo lo que contienen, disponiendo que las dos razas vivieran seperadas. Los paraguayos y extranjeros que se instalan en las selvas son, por consiguiente usurpadores.

Mezcla de Guaraníes y Paraguayos

Aunque los dirigentes insisten enfáticamente en haber dispuesto *Ñande Aryguá* (los situados encima de nosotros) que *Mbyá* y paraguayos vivieran separados, sin embargo, reconocen que esto ya sería imposible, y preguntan dónde obtendrían la sal, el jabón, la ropa, las herramientas que se les han hecho indispensables si no fuera por los paraguayos. Y aunque, cuando se franquean, son unánimes en afirmar que son despreciados y estafados, admiten que los artículos que mediante su trabajo adquieren de sus patrones les son indispensables. Y a pesar de sus prédicas constantes, tampoco han podido los dirigentes impedir del todo las relaciones sexuales entre paraguayos y mujeres de la tribu, no siendo despreciados por los *Mbyá* los mestizos que resultan de estas uniones, existiendo casos —poco numerosos— de uniones permanentes de paraguayos y mujeres *Mbyá* y algunos contadísimos casos de mujer paraguaya con indio. En ambos casos, el hombre y la mujer paraguayos son considerados como descastados por sus compatriotas.

Cuando llegaron los *yvypó amboaé* había dos grandes caciques, *Guairá* y *Paraguá; Guairá* encabezó a los Guaraníes que se negaron a fraternizar con los conquistadores; *Paraguá* a pesar de haber dispuesto los dioses que las dos razas vivieran separadas, llegó a un acuerdo con ellos, resultando de la unión los *juruá* (los paraguayos). Esta misma leyenda la conservan tanto *Pãí* como *Chiripá;* la versión *Pãí* contiene aditamentos interesantes acerca del rompimiento entre *Paraguá* y los españoles; en la versión *chiripá, Paraguá* colabora con los españoles para el sometimiento de los *Mbyá.*

Tomás Benitez, de *Yvytukó* o Potrero Garcete, del distrito de la

Colonia M. J. Troche, citó en una leyenda a los *Purutué* (versión guaraní de portugués), en los confines de cuyo país comienza *Pará Guachú*, el mar grande que separa la tierra de *'Yvy Marã 'Ey* (la Tierra sin Mal), mar que se cruza en una maroma a cargo de *Parakáo Ñeengatú*, el loro del discreto hablar. Según Tomás, los *Purutué* son seres privilegiados, inmortales que alcanzaron la perfección: *ijaguyjé, ikandiré.* Otra figura mitológica mencionada a veces que llama la atención es el *Tapy'yi*, ser en forma humana que, por carecer de orificio anal, se alimenta exclusivamente de rocío. La palabra en guaraní clásico (Montoya) significa esclavo.

Actual distribución geográfica de los Mbyá-Guaraní

Actualmente los *Mbyá* se hallan diseminados en grupos familiares y núcleos reducidos, a través de los departamentos de Itapúa, Caazapá, Guairá, Alto Paraná y San Pedro. He visto dos familias en Misiones, cerca de Santa Rosa, y periódicamente pasan algunos a Misiones Argentinas y Mato Grosso. Cada "aisento de fogones" o *tataypy rupá* tiene un dirigente que reza, pudiendo ser hombre o mujer; pero existen además numerosos "capitanes" "mayores", etc., nombrados por obrajeros, yerbateros y otros, cuya misión consiste en citar, y en caso necesario apresar y devolver al patrón a los indios endeudados. No reconocen ninguna autoridad central, y son frecuentes las rencillas entre los distintos grupos. Durante un pleito largo y enconado entre el Cacique Pablo Vera, de *'Yro'ysã* y Angelo Garay, de Tebicuary-mí, llegaron a acusarse mutuamente de estar en convivencia con las autoridades paraguayas para encerrar a los *Mbyá* en una Reserva para Indios o Colonia, y tan grande es la aversión que tienen a ello que, con motivo del censo de 1950, amenazaron con emigrar al Brasil y Argentina, por habérseles informado que el censo tenía por objeto conocer su número, a fin de poderse fijar la extensión de tierra que sería necesaria para sus necesidades. (Igual aversión hacia la sugestión de fijarles una Reserva o Colonia he notado entre los *Chiripá*). Los dirigentes Vera y Garay también llegaron a acusarse mutuamente de falta de amor al patrimonio cultural del grupo: *ñande rekorã oejá va'é Ñande Aryguá* (los preceptos que dejaron "los de Arriba" para regir nuestra conducta), y de adoptar costumbres paraguayas, hecho al cual se debe, no solamente un resurgimiento de lo tradicional o especie de "revivalismo", sino también ha sido causa de que se acentúe el mutismo con que rodean sus textos y tradiciones.

Durante algún tiempo la autoridad del Cacique Vera era reconocida desde Encarnación hasta Caaguazú, pero últimamente, a raíz de sus rencillas con Garay, perdió prestigio; y Garay a su vez se malquistó

con el "Mayor" Ocampos de Encarnación, debiendo intervenir varias veces las autoridades paraguayas para evitar choques sangrientos. Generalmente, sin embargo, tratan de componer sus rencillas internas sin recurrir a las autoridades paraguayas. Puede decirse que la autoridad de los dirigentes es poco más que nominal; y de que no gozan de la confianza de su gente lo demuestra el hecho de que, toda vez que un dirigente debe entrevistarse con un funcionario paraguayo de alguna jerarquía, se considera obligado a realizar la entrevista en presencia de testigos que no sean sus parientes cercanos, para evitar toda sospecha de colusión.

Importancia de la Agricultura

En la actualidad, la agricultura constituye una actividad de importancia secundaria en la vida económica de los *Mbyá,* pero las crónicas de los Jesuitas demuestran que eran originariamente excelentes agricultores. Refiriéndose Charlevoix en su conocida *Historia del Paraguay* al grupo de 400 familias que, llevadas a Santa María (Misiones), volvieron a escapar, dice que al vorvérselos a encontrar "estaban bien establecidos en una comarca donde cosechaban en abundancia granos y legumbres, *que prefiere esta nación a cualquier otro género de alimento*". Y seguían siendo buenos agricultores, a pesar de la guerra sin cuartel en que se empeñaron con los españoles primeramente y después con sus descendientes los paraguayos, a raiz del traslado forzoso del Tarumá a Santa María, de las 400 familias, ya citado: el 6 de agosto de 1843, después de haber sido muertos por el Comandante de Terecañy ocho hombres que se habían presentado voluntariamente, fue atropellado por un destacamento enviado por dicho comandante un poblado indígena, consistente en "una casa grande de 58 pasos de largo y 12 de ancho, rodeada de cinco casas menores; fueron muertas tres chinas con un hijo de pecho que tenía una de ellas y tomadas dos criaturas, un varón y una mujer. Fueron quemadas todas las casas y *28 percheles de maíz*". (Perchel es un depósito, granero). *Archivo Nacional,* Volumen 411, Nº 2. p. 7). Algunas de las causas de la merma en su producción agrícola, atribuibles a la descomposición político-social en que ha caído el grupo, verbigracia, al incumplimiento de los preceptos relacionados con la obligatoriedad de sembrar un área suficiente para mantener a la familia, han sido señaladas en mi trabajo "El problema de la población mbyá-guaraní del Guairá", *Boletín Indigenista,* Vol. XI, Nº 1, pp. 74-92. A los factores apuntados, debe agregarse la política del anticipo, consistente en proveer al indio de prendas de vestir, herramientas, a veces dinero en efectivo, a cuenta de trabajos de chacra. Generalmente, cuando ha cumplido sus compromisos para con el patrón,

ha pasado la época de sembrar, y el resultado es que muchísimos *mbyá* se ven obligados a "regatear" (palabra empleada con el significado de proveerse a crédito, a cuenta de trabajos a realizarse) maíz, porotos y mandioca. Bajo este sistema, se les hace materialmente imposible saldar sus cuentas, convirtiéndose el indio virtualmente en siervo, y como siervo hasta hace poco era perseguido el que se atrevía a fugarse, siendo azotado, maniatado y devuelto a su patrón no solamente él, sino a menudo también sus parientes y familiares. Aunque mucho se ha hecho en los últimos años por remediar estos abusos, mucho queda aún por hacerse. Sin embargo, la merma en la productividad agrícola del *Mbyá* no debe atribuirse exclusivamente al "anticipo" o rapacidad de los patrones, como lo demostrarán los siguientes incidentes:

A raíz de varias quejas contra un Señor principal a quien se acusaba de explotar inícuamente a su personal indígena, hice comparecer a tres de sus peones para pedirles informes. Los tres manifestaron estar endeudados, uno de ellos debido a la sequía reinante a raíz de la cual se había malogrado una hectárea de mandioca que se había comprometido a entregar a su patrón y cuyo importe, como de costumbre, había consumido antes de comenzar el trabajo. Las deudas, también elevadas de sus compañeros, eran por ropa, carne, galleta y azúcar, pero aunque dijeron que tenían que trabajar mucho, no se quejaban de su suerte, informándose que tenían plantíos extensos, aves de corral y cerdos. "Pero en cuanto a nuestros compañeros que no tienen cultivos", dijo el más elocuente entre ellos, "son verdaderos esclavos", y se embarcó en una invectiva contra el patrón. Verifiqué, sin embargo, que aunque el jornal que percibían era bajo, debido a la crisis, los precios de las mercaderías que suministraba el patrón a su peones eran los normales, a excepción del de la mandioca, y la mayor parte de las cuentas de los calificados como "esclavos", las componían deudas contraídas por "bastimentos", palabra empleada en la vernácula para designar los frutos como la mandioca, porotos y maíz. Les dije que era una anomalía que sus compañeros, teniendo a su disposición leguas y leguas de tierra fértil, estuvieran endeudados por productos alimenticios que ellos mismos deberían estar produciendo, y les pregunté si querían que intercediera ante el patrón para que les cediera un día o dos a la semana para dedicar a sus propios plantíos. Me contestaron que no había necesidad, que el patrón les daba permiso para dedicarse a sus asuntos personales si así lo pedían, pero que estos días libres los dedicaban a la danza y la pesca.

Cantalicio Serdán, dirigente del grupo radicado en Suindá, Alto Monday, me informó que su gente lo pasaba muy mal, careciendo de mandioca, maíz y porotos y explicándome la causa de ello: la imposibilidad en que se hallaban de dedicarse a sus chacras debido a las deudas.

Hablé al respecto con Don Heriberto Peralta, destacado político de Caaguazú, rogándole intercediera ante las autoridades a fin de que se diera tiempo a los Indios para que sembrara cada uno una parcela, pero amenazando por intermedio de la policía, de castigar a los remisos. Así se hizo, y el año siguiente Cantalicio y su grupo tenían abundancia de "bastimentos".

Contadísimos son los *Mbyá* que se dejan convencer de la necesidad de cercar sus sembrados para defenderlos de los bueyes de los obrajeros y el ganado de los pequeños hacendados que en número cada vez mayor se instalan en los claros situados dentro de los bosques. Generalmente alegan que, habiendo Dios destinado a las selvas para uso exclusivo de los indios, sería una gran injusticia el que tuvieran que construir cercas, y antes de hacerlo prefieren ubicar sus plantíos en algún lugar inaccesible, rodeado de zanjas u otros obstáculos que los defienden, por lejos que fuera; o sencillamente dejan de sembrar.

Si se exceptúa el uso del machete, el hacha y a veces una azada, sus métodos de labranza no han sufrido modificación alguna desde la época de la conquista; al contrario, su técnica, así como sus plantas alimenticias más importantes, fueron adoptadas por el conquistador, y sus métodos son los que prevalecen hasta hoy en gran parte de nuestras regiones rurales. El cultivo de árboles frutales es excepcional; aún la banana es rarísima y el ananás ha desaparecido del todo. Del *mbakukú* (xíquima, jícama), *mangará* (una Aroidácea), *Tajaó* (Crucífera), *Guarumbé* (Leguminosas), cultivadas antiguamente, apenas alguna anciana recuerda sus nombres. Algunos pocos cultivan, en muy pequeña escala, la caña dulce, y generalmente tienen unas plantas de tabaco, muy utilizado en los ritos y medicina. De vez en cuando puede verse, cerca de la vivienda, una planta de *Moã kachĩ* (Abelmoschus), cuya semilla es muy apreciada, como antiespasmódico; *Ararupé*, utilizada para facilitar el parto; *Moã ro'y* (remedio frío) hierba a la que atribuyen propiedades antiofídicas; *Uru apirẽ*, una flor que parece ser nuestra "cresta de gallo"; y plantas *Parirí*, cuyas semillas se utilizan para cargar las *mbaraká* (sonajeras). La *Peguaó mirĩ*, Canácea de grandes hojas anchas utilizadas para forrar tortas de maíz que se asan al rescoldo, se dejan crecer entre los maizales, pero no entre otros cultivos. Sus textos míticos demuestran el lugar importante que el algodonero ocupaba antiguamente en su economía: en *Yvaroká*, los alrededores de la Casa del Cielo, el paraíso principal, crecen dos plantas, con cuyos capullos se entretiene *Ñande Sy* (Nuestra Madre) hilando y tejiendo. Una de estas plantas de algodón la provee de fibra blanca, la otra de la conocida fibra rojiza. Sin embargo, el algodonero prácticamente ha desaparecido de sus plantíos, y las pocas veces que necesitan de un *jeguaká*

(gorro) o tambeaó (taparrabos) para los ritos, compran hilo para tejerlos.

Cría de animales domésticos

En lo que a la cría de animales domésticos se refiere, llama la atención la diferencia entre Chiripá y Mbyá: mientras aquellos, con pocas excepciones poseen un buen número (relativamente) de aves de corral y cerdos y algunos una vaca o caballo, pocos son los *Mbyá* que poseen más de dos o tres gallinas, excepción hecha de los que viven en contacto más o menos íntimo con los *Chiripá.* De sus mitos se desprende que antiguamente domesticaban animales silvestres, y aún hoy emplean la palabra *chi'y* para designar el coatí domesticado, siendo *koachí* el nombre del silvestre.

Pocos poseen armas de fuego las que, lógicamente, son codiciadas, y aunque muchos aún son diestros en el manejo de arco y flechas, dependen más de sus trampas, de las que construyen diversas clases. Profesan cariño a los perros, los que les son de suma utilidad en la caza, pero difícil sería encontrar entre ellos un can que no padeciera de hambre crónica. Son expertos en la pesca con *timbó* y otra planta ictiotóxica, evitando llevar consigo en tales expediciones, a una mujer grávida, por temor a que malogre su trabajo. Ignoran la palabra *tingyjá* que cita Montoya y emplean también los *Paĩ* con el significado de pescar con *timbó.*

Cerámica

El arte de la cerámica, a excepción de la fabricación de pipas para fumar, ha sido totalmente olvidada, y la mayoría ya ni recuerdan los nombres de las diferentes vasijas que antiguamente se fabricaban. Las hamacas son rarísimas, y la artesanía se limita a la fabricción de *jaká* (cestos), *yrupẽ* (cedazos), arcos y flechas y espadas de madera (yvyrapé), un gorro ritual y *tambeaó* o taparrabos, y cuerdas delgadas de cabellos de mujer.

Navegación

No fabrican canoas, y la única palabra relacionada con la navegación que conservan, y esto en sus mitos, es *ygá* —embarcación. Todo induce a creer que eran, en una época indudablemente remota ya, un pueblo de navegantes. En el mito del *Jyperú,* advertido éste de que sobrevendría el Diluvio, postergó hasta el último momento el proveerse de embarcación. Al subir las aguas, gritó pidiendo que le trajeran una hacha

para fabricar una canoa: *Jy Perú* (hacha traed), pero no habiendo ya tiempo para ello, agrega desesperado: *Ygá perú* (canoa tred); En otro mito, un indio se prenda de una marrana, la que el lleva al "País del Dueño de los Cerdos" situado en la orilla opuesta del mar. Deseoso de volver a su tierra, pide al pato que lo lleve, negándose a ello por ser chica su canoa; el *Mbiguá*, ave acuática, se niega por la misma razón, pero por fin el *Jakaré* (caimán), cuya canoa es grande, lo conduce a su país. El nombre del Cedro (Cedro fissilis): *ygary* (árbol de las canoas), induce a creer que la navegación desempeñaba un papel importante en la vida del grupo en alguna época remota, reforzando la hipótesis el hecho de figurar como el primer árbol creado por *Ñamandú* (el Creador) y de llevar su nombre en sus textos míticos: *yvyrá Ñamandú* (*árbol Ñamandú*).

Música

En el culto utilizan la música tradicional: *mbaraká* (sonajera), *takuapú* (trozo de bambú manejada por la mujer) y *angu'apú* (tambor). En cuanto a la música profana, las mujeres ejecutan muchas melodías sencillas en una especie de flauta de Pan, consistentes en seis trozos sueltos de caña hueca, tocando tres una mujer y tres la que la acompaña; la flauta utilizada por los hombres va cayendo rápidamente en desuso; según cuentan, todos la utilizaban antiguamente para anunciar su llegada a un poblado, como también para ejecutar en ella diversas melodías. La generación joven se ha aficionado mucho a la guitarra y la música paraguaya, como también al baile en común (la danza mbyá es estrictamente ritual, no juntan hombres y mujeres como en los bailes exóticos; tampoco en la danza consumen chicha como lo hacen los Paĩ y Chiripá). La mayoría de los dirigentes no permiten en sus casas la realización de bailes con música de guitarra y también luchan, pero infructuosamente ,contra el alcoholismo, al que lastimosamente se han aficionado, y al que deben atribuirse la mayoría de los homicidios y otros hechos de sangre.

Adornos personales

De vez en cuando se ve un adolescente con el *tembé takuá* —caña del labio, trozo delgado de caña insertado en la perforación del labio inferior, costumbre que iba desapareciendo pero que comenzó a revivir gracias al resurgimiento del culto a los valores tradicionales atribuible a la rivalidad entre los dirigentes a la que ya se ha hecho referencia. Como adornos se utilizan aún el *Urukú (Bixa orellana)*, la pintura negra hecha con resina y cenizas, las cuerdas delgadas hechas de ca-

bellos de mujer, para el antebrazo y las piernas; pero son contados los que se presentan ante extraños con estos adornos; y aún en los poblados más apartados puede encontrarse frascos de perfume, polvos para la cara y pintura para los labios. Los dirigentes usan el gorro ritual y a veces el *tambeaó* (taparrabos), pero la ropa se ha convertido en artículo indispensable, y aunque hace apenas cinco años había aún dirigentes que llegaban hasta Villarica ataviados con sus prendas típicas, ya ni en los pueblos de campaña se presentan con semejante indumentaria.

Literatura

Aunque los *Mbyá* no cultivan el género de poesía conocida entre Chiripá y Paĩ con los nombres de guaú (gahú) y kotyú (kotyhú), muchos de sus textos merecen el nombre de poemas, pudiendo decirse lo mismo de algunas endechas y canciones infantiles. No entro en detalles por contener *akvu rapyta* (São Paulo, 1958) ejemplos de los tres géneros, siendo un trabajo que demuestra también, que los dirigentes han logrado conservar su lengua y tradiciones en estado de gran pureza.

Otras prácticas

La *couvade* es observada aún, pero posiblemente con menos rigurosidad que antes, como también la *jekoakú* o régimen que observan las mujeres durante el primer período menstrual. Llama la atención el que todos los casos de metempsicosis que escuché entre los Mbyá se atribuyen a desobediencia o sacrilegio, mientras los Chiripá la atribuyen a inobservancia a los preceptos relacionados con la couvade.

Todo *Mbyá* tiene dos nombres, uno sagrado que le dan los dioses y el otro un nombre común español, acompañado generalmente de un apellido. Como en tiempos prehispánicos (según Montoya en su clásico *Tesoro*) parece subsistir la práctica de cambiar de nombre después de cometer un homicidio, y conozco a un indio de nombre Emilio Rivas quien, después de matar a un paraguayo lleva el nombre de Martín.

Código Penal Mbyá

El código *mbyá* castiga el homicidio con la pena capital, no admitiendo atenuantes de ninguna naturaleza, y es sugestivo el que designen una cactácea empleada en el tratamiento de heridas y luxaciones con el nombre de *pengué poã* — el remedio de las fracturas. Sus hermanos más belicosos, los Chiripá, designan la misma cactácea con el nombre de *ñakanguairã* — para heridas en la cabeza. Entre los *Mbyá* es vedado — al menos en teoría — inferirse heridas en la cabeza, por temor a

producir la muerte del contrincante. A excepción del homicidio, todo otro delito admite de componendas, siendo probable que la excesiva tolerancia que observan respecto con el adulterio deba considerarse como un factor de descomposición social, pues innumerables son las rencillas y peleas, hasta pequeñas guerras entre los distintos grupos, atribuibles a la infidelidad conyugal. Una práctica que contribuye a este relajamiento en las relaciones conyugales es el de cederse en matrimonio a niñas de corta edad, pudiendo a veces verse una criatura de diez o doce años de edad casada con un anciano de sesenta.

Ideas religiosas

A un fenómeno que tiene sus raíces en la religión del grupo y una de las principales causas de su inestabilidad, he hecho referencia en *el problema de la población mbyá-guaraní* ya citado: la creencia en *Mboguá,* el alma de origen telúrico que, al morir el hombre se convierte en temible fantasma y motiva el abandono del poblado. Otra de sus creencias que debe calificarse de perjudicial, es el de considerarse con derecho a erigirse en dirigente de "asiento de fogones" todo aquel que "recibe un mensaje de los de arriba", hecho que, al imposibilitar autoridad central alguna, socava la disciplina y, careciendo los distintos grupos de todo vínculo que no sea los de la lengua y la religión, ha sido causa de la disgregación de la parcialidad en minúsculos núcleos carentes de cohesión. Otra práctica que tiene sus raíces en la religión que se calificaría de repudiable, es la de eliminar al nacer a los niños mellizos, por considerar que en ellos encarnan espíritus enviados por *Mba'é Pochy,* el Ser Furioso.

Hechicería

Otro factor de disociación es la hechicería, de cuyas nefastas consecuencias tardé en percatarme debido al sigilo con que lo rodean. Solamente en el distrito de Caaguazú, en el curso de un año he debido intervenir en tres casos en que personas inocentes hubieran sido sacrificadas por el supuesto crimen de causar la muerte de un semejante por medio de la brujería. Uno de estos casos fue el de Tomás Benitez, oriundo de Yvytukó, Colonia H. J. Troche, a quien se le atribuía el haber causado la muerte de un yerno, el que había muerto en forma repentina; otro, el de una mujer a quien Genaro Vera, de 'Yro'ysã, indicaba como la causante de la muerte de un hijito suyo, el que había muerto según parece, de tuberculosis, como posteriormente murieron el padre y otro hermano; y el tercero, el de un hombre a quien buscaban para ajusticiarlo por atribuírsele la muerte de un indio de Yu-

kyry, el que había sido mordido por un perro y murió de rabia. Se salvó refugiándose en la Estancia Primera, Caaguazú.[1]

Como se sabe, abundan los anales mbyá-guaraníes en relatos de héroes que obtuvieron *aguyjé* (la perfección, madurez) mediante la observancia de los preceptos morales, la danza y demás ejercicios espirituales, y cuentan sus textos de migraciones, en épocas relativamente recientes *a'Yvy Marã' Ey*, la Tierra sin Mal. Los tres grupos guaraníes: *Mbyá, Chiripá* y *Pãí* conservan la misma creencia, asegurando muchos que: *Nda ore apói voí ore aré hãguã ko yvy rupá rekó asy rehe, ore aguyjé varã voí nte ra'é* (no fuimos en verdad creados para permanecer por mucho tiempo en la morada terrenal imperfecta, estábamos destinados a adquirir la perfección.) Reconocen, sin embargo, que actualmente sería imposible adquirir *aguyjé* debido al consumo de sal y grasa y el uso de ropa; además, todos los dirigentes deploran la irreligiosidad de la generación joven, la que no solamente desprecia las tradiciones de sus mayores, dicen, sino prefieren la música de guitarra, la caña y los bailes promiscuos a la danza. En otras palabras, es evidente la descomposición mítico-religiosa, y son relativamente pocos ya los dirigentes que conservan más o menos intactos los textos antiguos. En homenaje a la brevedad, me limitaré a transcribir una sola leyenda para demostrar esta descomposición, narrada por Alberto Medina, de Paso Yovái, un mbyá muy "aparaguayado":

Había una hermosa doncella, festejada por numerosos pretendientes, pero ella se dedicaba con fervor a la danza y la oración, sin prestar oídos a ninguno de ellos. En vísperas de adquirir *aguyjé*, sin embargo, sucumbió, durmió con uno de sus pretendientes, y amaneció convertida en Cedro (Cedrela fissilis), árbol que hasta ahora es buscado afanosamente por los obrajeros hasta en los confines de los bosques más espesos, así como la doncella era buscada por sus pretendientes. La leyenda se basa en el hecho de ser muy cotizada la madera del Cedro. — Como se ha dicho más arriba, en los textos míticos la Cedrela es árbol privilegiado: *yvyrá Ñamandú*, y un dirigente calificaría de sacrilegio la leyenda en la que figura como la reencarnación de una mujer que cedio a sus deseos carnales.

---

[1] De la medicina mbyá-guaraní me he ocupado a grandes rasgos en "Síntesis de la Medicina Racional y Mística Mbyá-Guaraní (*América Indígena*, IX/1/1949), debiendo a lo dicho agregarse que, a raíz de la última epidemia de gripe, que fue mortífera, son muchos los Mbyá que comienzan a dudar de la eficacia de la medicina autóctona y su técnica precolombina para combatir esta epidemia y otras como el sarampión, como también la Leishmaniosis o llaga de los yerbales.

Diferencias étnicas

Étnicamente, la única diferencia que separa al Paraguayo del *Mbyá-guaraní* es la sangre española que en las venas de aquel se halla mezclada con la guaraní; y posiblemente no fuera aventurado afirmar que la proporción de sangre española es menor que la guaraní, porque hasta mediados del siglo pasado fue muy elevada la proporción de apellidos guaraníes utilizados en el Paraguay (apellidos de los que he analizado más de mil en un trabajo que sobre el tema tengo en prensa). Y muchos intelectuales paraguayos, como también algunos extranjeros, afirman que "la sangre guaraní jamás se diluyó por entero en la de Castilla; . . . la raza autóctona terminó por dominar, y sigue dominando, a la forastera" (Bray). . . . "Los conquistadores llevaron pocas o ninguna mujer al Paraguay, y uniéndose con indias, resultaron una multitud de mestizos a quien la corte declaró entonces por españoles" (Azara). Además, a pesar de los esfuerzos de los dirigentes *mbyá* por impedirlo, ha habido cierto cruzamiento entre paraguayos e indias, evidente en los rasgos fisionómicos de muchos *mbyá.* Lingüísticamente, lo único que los separa es el de hablar el *Mbyá* un guaraní puro, mientras el paraguayo habla una lengua híbrida de guaraní-castellana. Cabe pues preguntar, a qué debe atribuirse el no haberse incorporado a la Nación la insignificante minoría *mbyá-guaraní,* minoría que quizás constituya el dos por mil de nuestra población. Si los *Mbyá* constituyeran el único resto guaraní sin asimilar, podría atribuirse el hecho a la guerra sin cuartel en que se empeñaron a raíz del malogrado intento de llevar desde el Tarumá a Santa María las 400 familias a que me he referido (hecho del que me ocupé en un opúsculo titulado *Las reducciones del Tarumá y la destrucción de la organización social de los Mbyá-Guaraní del Guairá,* México, 1954). De la ferocidad despiadada con que se intentó exterminarlos existen pruebas en nuestro Archivo Nacional, y lógico sería, si fueran el único resto guaraní sin incorporar, atribuir a aquella guerra la animadversión que sienten por nuestras instituciones, y el haber persistido hasta ahora en rechazar nuestro sistema de vida. Ocurre, sin embargo que también los *Chiripá* resto guaraní también cuyos antepasados se aliaron con el conquistador proveyéndole, según tradiciones conservadas por tres grupos distintos, de mujeres y de soldados, constituyen otro grupo igualmente insignificante numéricamente, que vive también al margen de nuestras instituciones, aunque mucho más aculturados en todos sentidos que los *Mbyá;* y lo mismo puede decirse de los *Pãí* del Ypané, cuyo número ignoro. Son por consiguiente tres los restos de parcialidades guaraníes los que, en nuestra Región Oriental, a pesar de los vínculos de la sangre y la lengua que nos unen, constituyen paradójica-

mente pequeñas minorías "extranjeras" en su propia tierra, islotes humanos cuya cultura ha sido profundamente modificada, en detrimento del indio, por su largo contacto con la paraguaya "mestiza"; en cuya cultura espiritual, también en proceso de descomposición, se observan supervivencias precolombinas perjudiciales, porque obstaculizan el progreso, supervivencias que en la cultura del mestizo o han sido superadas, o modificadas hasta perder su cualidad de nocivas. Sin hablar de las lacras dañinas asimiladas del paraguayo, ni de los traumas psíquicos atribuibles a cuatro siglos de descriminación.

Indudablemente, una de las principales causas a la que debe atribuirse este fenómeno de la no-asimilación de los *Mbyá* (y otros restos guaraníes) se entrevé en las siguientes palabras de J. Natalicio González —aunque él no se ocupa del problema de nuestras minorías: "...El poderío guaraní se había extinguido por esta época (1650) ... Apuntaba ya en la historia la hegemonía de mestizos y criollos, *y las indias, velando por el destino de sus hijos, comenzaron a repudiar a los de su raza, no deseando procrear sino del amante español, para no amamantar siervos*" *(Proceso y formación de la cultura paraguaya*, p. 159, 2ª ed.)

Claras y terminantes también, son las palabras de Don Carlos Antonio López en los prolegómenos de la ley que promulgó convirtiendo en ciudadanos de la República a los habitantes de los veintiún Pueblos de Indios del Paraguay: "Considerando, que los indios naturales de los pueblos del territorio de la República, durante los siglos que cuentan de fundación, han sido humillados y abatidos con todo género de abusos, privaciones y arbitrariedades, y con todos los rigores del penoso pupilaje en que les ha constituido y perpetuado el régimen de la conquista... El Supremo Gobierno Nacional, usando de las altas facultades que inviste... declara ciudadanos de la República a los indios naturales de los veinte y un pueblos del territorio de la República, a saber..."

A fin de terminar con toda discriminación, se les permitió a los indios cambiar de apellido, y se cuenta en algunos pueblos que funcionarios del gobierno fueron enviados especialmente para cambiar los apellidos guaraníes por apellidos españoles; tal es así que, cuando en 1899 se implantó el Registro Civil de las Personas, prácticamente habían desaparecido los apellidos guaraníes, utilizados hasta entonces como patronímicos para estigmatizar a los Indios de las Reducciones quienes, según Don Carlos Antonio López, eran "humillados y abatidos con toda clase de abusos" o, repitiendo las palabras de J. Natalicio González, eran "repudiados por los de su propia raza".

Este repudio, el desprecio que inspira el Indio, subsiste hasta hoy, y lo refleja elocuentemente la palabra que el paraguayo utiliza para

designarlo: *avá.* Palabra que en guaraní castizo significa *hombre,* según Ruiz de Montoya, y utilizada con este significado en tres ramas puras de la lengua (mbyá, chiripá y pãí), en guaraní paraguayo se utiliza, no para designar al hombre, sino al palurdo, al hombre despreciable, al ruín, y al *indio;* y la sentencia *hi avá rekó,* cuyo significado literal en guaraní castizo es: tiene condición de hombre, en guaraní paraguayo ha llegado a significar todo lo contrario: es un bellaco, es ruín en su proceder, *tiene genio o condición de indio.* También guarda relación con el tema la transformación semántica sufrida por la palabra *Karaí,* de la que dice Montoya: "Vocablo con que honrraron a sus hechiceros universalmente; y así lo aplicaron a los españoles, y muy impropiamente al nombre cristiano, y a cosas benditas, y así no usamos del en estos sentidos". A pesar del empeño del ilustre guaraniólogo, sin embargo, el empleo de la palabra *karaí* con el doble significado de señor (español) — bautizado (cristiano) se generalizó, como es sabido; y en guaraní paraguayo *Karaí,* significa Señor o Don Fulano; *i-karaí* (es cristiano, ha sido bautizado); *mitã karaí* (bautismo de párvulo); *ñembo-karaí* (darse aire de gran señor, fingir ser lo que no se es), como el indio que pretende ser considerado como mestizo. Título de dignidad en guaraní antiguo, y nombre de uno de los dioses del olimpo *mbyá-guaraní: Karaí Ru Eté* (el verdadero padre de los *Karaí*) o hechiceros, la palabra, seguida de un calificativo, constituye el nombre sagrado de aquellos *Mbyá* en quienes se considera que han encarnado espíritus enviados por este dios, en guaraní paraguayo denota también que la persona a quien se aplica merece respeto. Se reserva, por consiguiente, para designar al hombre respetado, descendiente de la raza superior (aunque posiblemente en sus venas, como en las del Indio, predomine la sangre guaraní:) al *cristiano* por antonomasia; y para nuestro campesino casi constituiría una herejía, un sacrilegio utilizar la palabra al referirse a un indio. Y esta palabra *cristiano* y el valor semántico que tiene en "guaraní" paraguayo, también se halla íntimamente relacionada con el tema: a pesar de emplearse aún a veces la locución *yvy-póra* para designar en sentido lato, a la humanidad, la única palabra empleada en la vernácula con el significado de ser humano, es *cristiano.* El que no sea *un cristiano* es, lógicamente, un ser sub-humano; no es *karaí* (no fue bautizado ni es descendiente de señores, de españoles), es sencillamente un *avá,* un palurdo, *un indio.*

Lo anotado bastará para explicar por qué no se les haya podido perdonar a los *Mbyá-guaraní* del Guairá el haberse sublevado y levantado en armas contra sus opresores —a pesar de su notoria inferioridad numérica y en equipo bélico— cuando fueron trasladados a Santa María 400 familias de su connacionales, hecho del que se ocupan no solamente Azara y Anglés y Gortari, sino también los cronistas de la

Compañía. Como queda dicho, en nuestro Archivo se conservan documentos referentes a esta guerra sin cuartel en que se vieron obligados a empeñarse, la que en cierto modo podría parangonarse con nuestra guerra grande del 65, porque no terminó hasta quedar virtualmente destruida la parcialidad. Es a estos *mbyá* y *chiripá* del Alto Paraná a que se refiere Bertoni cuando, en su conocida *Civilización Guaraní* habla de "restos de tribus en plena decadencia debido a su largo contacto con la peonada de los yerbales, que siempre los tuvo por animales por no haber sido bautizados". Es obvio agregar que, mientras se les considere como tales, serán víctimas de discriminación o, como lo dijera Don Carlos Antonio al abolir el régimen de las Reducciones, serán "abatidos y humillados con todo género de abusos, privaciones y arbitrariedades;" y mientras subsista este estado de cosas, será arar en el mar el tratar de convencer al Indio de la bondad de nuestras instituciones, y hueca palabrería el hablar de incorporarlo a la Nación.

Dificultades para la aculturación

Aunque el indio recibiera las aguas bautismales, sin embargo, creo que los datos consignados en este bosquejo —forzosamente fragmentario— bastan para demostrar que su situación dentro de nuestra sociedad no mejoraría sin antes haberse modificado fundamentalmente mediante una campaña bien orientada y ejecutada, en la que colaborase decididamente la Iglesia, no solamente el concepto en que el vulgo le tiene, sino además, haberse elevado su nivel da vida, tanto cultural como material. En cuanto a la opinión del indio al respecto, los siguientes incidentes bastarán para demostrar su convicción de que el pertenecer a la iglesia no le reportaría ventaja alguna, ni en el orden material ni en el moral:

El párroco de Yhū, P. Jorge Britez París, cuenta haber sugerido a un indio muy aculturado de la zona la conveniencia de hacerse bautizar. "Como no, pa'í (padre)", contestó el indio, "con tal que Ud. me regale un revólver y una caja de balas para pegarle un balazo a todo paraguayo que, después de haberme bautizado, se mofe de mí por *avá ñembo-karaí* (indio que se da aires de señor o cristiano)".

A Remigio Benitez, dirigente del grupo de Mbyá radicados en Zanja Pytã (Dpto, de Caaguazú), alguien abordóle el mismo tema en mi presencia.

"Sí, dejarme bautizar para que, cuando me vean pasar me señalen con el dedo y digan: ¡Mirad aquel *avá* imbécil que se da aires de civilizado (*oñembo-karaí*)! ¿Qué ganaron los de *Pa'ijhá y Karuperá* (extintas misiones de la Orden del Verbo Divino)? Los patrones les estafan igual que a nosotros; los obrajeros meten sus bueyes en sus chacras

sin pedirles permiso y sin pagarles un céntimo de indemnización por los perjuicios que ocasionan; ningún *pa'í* (sacerdote) cuida de ellos cuando enferman, tampoco les defienden cuando los paraguayos les ultrajan... *Tekotevẽ ñande rovatavy ñañe mo-ngaraí uka haguã* (es necesario ser imbécil para dejarse bautizar").

En opinión del indio, no solamente carece de ventajas el hacerse cristiano, sino acarrea desventajas de orden moral muy grandes, señalando ellos nuestras guerras civiles, infinitamente más serias en sus consecuencias que las rencillas de ellos, las que raramente ocasionan derramamiento de sangre, lo cual para ellos constituye una prueba de que la religión de los paraguayos es inferior a la de ellos. En cuanto a nuestra administración de justicia, es demasiado complicada para que la puedan comprender, y el siguiente caso bastará para demostrar el concepto en que la tienen:

Una hija de un paraguayo redicado en *ẽa'amindy* (distrito de la Colonia M. J. Troche) se fugó con un indio, peón de su padre. El paraguayo hizo llamar al cacique Che'íro, quien a los pocos días hizo apresar y remitió de vuelta, custodiados, a los prófugos, entregándoselos al padre de la mujer. El padre de ella, quiso hacerlos procesar y remitir a la cárcel al indio y a la Correccional de Mujeres a su hija, pero como ambos eran mayores de edad y la mujer manifestó haber acompañado al indio voluntariamente, no se pudo instruir sumario y ambos fueron puestos en libertad. Se convino, sin embargo, en presencia del Juez de Paz, que el indio se bautizaría y se casaría con la hija del paraguayo, para cuyo efecto convinieron en volver a Natalicio Talavera, a cuyo Juzgado habían acudido, en la próxima visita del cura párroco. No aparecieron, sin embargo, y poco después el Cacique Che'íro llegó a Villarica, denunciando que el indio había sido asesinado por el uruguayo en convivencia con un cuñado de éste, llegándose a saber del crimen debido a la imprudencia del cuñado quien, en estado de ebriedad, se había jactado del hecho, oyéndole otro indio. Un abogado criminalista cuya opinión recabamos nos informó que, si el uruguayo era procesado, cualquier profesional podría obtenerle su libertad por treinta mil pesos (los honorarios usuales en tales casos) por no existir pruebas legales en su contra, y le explicamos detalladamente a Che'íro el funcionamiento de la administración de justicia, el rol de la policía, juzgado, abogados, etc.

"Si los treinta mil pesos se entregaron a la madre de mi paisano que fue asesinado", dijo Che'íro, "yo entendería vuestra ley, aunque no la aprobara, porque el que mata a su prójimo debe perecer. Por eso es que, según nuestras leyes, el homicidio no admite de componendas, aunque todos los demás delitos lo admiten. Y si de acuerdo a vuestras leyes el matar a un prójimo admite de transacción, es prueba de que

nuestro Padre nos creó para vivir separados, vosotros en los campos y nosotros en las selvas".

A lo anotado debe agregarse que, entre la religión del indio guaraní y las creencias de nuestro campesino no existen diferencias de fundamental importancia: mientras el indio rinde culto al Sol como manifestación visible de un Creador remoto, teme a *Mboguá*, el alma telúrica de los muertos, al *Arakú vaí* y otros monstruos, nuestro campesino "respeta" a un sinnúmero de santos y les hace promesas cuando enferma, se le pierde una vaca o una tempestad amenaza con derribar su vivienda; teme más a la *Mala Visión*, el *Pombéro* y otros monstruos cuyo origen hay que buscarlo en la mitología guaraní, que al mismo Demonio bíblico; y reconoce como Ser Supremo —tan remoto e inaccesible como el mismo Creador guaraní— a *Ñande Jára*, Nuestro Dueño, cuyo mismo nombre encierra reminiscencias paganas. Porque para el *Mbyá*, *Ñamandú* es *Kuaray jára* (dueño del Sol); *Karaí* es *Kochí jára* — dueño de los cerdos monteses grandes; Tupã es *Pará guasú Jára* (dueño del extenso mar.), etc. Pero existe esta diferencia entre la religión del *mbyá* y la de nuestro campesino: a un *Ñande Jára* (Nuestro Dueño), no lo concibe el Indio, el vocablo no existe en su léxico ni el concepto que encierra lo admite su filosofía: para él, todo tiene dueño, menos el hombre; y los dioses, tanto el remoto e inaccesible Creador como el temible Dueño de los Truenos, son *Che Ru* (Mi Padre,). Mientras en la religión cristiana, tal como la concibe nuestro campesino, todo, inclusive el hombre, tiene dueño: San Lorenzo, *tatá jará* (dueño del fuego); Santa Elena, *ryguazú jará* (dueña de las gallinas); San Isidro, *mal vecino jará* (dueño del mal vecino), etc., etc.; y en la cúspide, remoto e inaccesible, *Ñande Jára*, nuestro dueño, el dueño de la humanidad.

En las mismas fiestas religiosas existe similitud: los "pesebres" en que los paraguayos rememoran el Nacimiento, con su profusión de frutas y *chipá* (tortas de maíz), podrían considerarse como copias (quitándoles las imágenes y estatuitas) de la fiesta indígena del *tembĩ'ú aguyjé* (madurez de los frutos), en la que el indio rinde tributo a *Ñande Ru*, el Sol, y le da las gracias por los granos, legumbres y frutas que prodiga a la tribu; la "función patronal", nombre que se aplica a la fiesta en que el paraguayo anualmente rinde culto al santo patrono de su pueblo, podría en cierto modo compararse con la danza ritual, aunque la fiesta cristiana o "función patronal" tiene mucho de bacanal que se buscaría en vano en la fiesta pagana, de una solemnidad y religiosidad impresionantes. Y el conocido folklorólogo Paulo de Carbalho Neto, como también Goicoechea Menéndez y J. Natalicio a quienes cita, quieren ver en los festejos que se celebran el 3 de Mayo con motivo de la Invención de

la Santa Cruz, una supervivencia de un pretérito culto a Kurupí, monstruo fálico de la mitología aborigen. Como lo expresa González: "El combate que libró la Iglesia contra las creencias guaraníes tuvo mediocre resultado"; y el *Mbyá* busca en vano algo nuevo, algo mejor en la religión y el culto de su primo hermano el campesino paraguayo: encuentra las mismas creencias, las mismas figuras mitológicas, pero mimetizadas, deformadas, adulteradas.

En lo que se diferencian fundamentalmente ambas religiones, es en el papel que desempeña el sacerdote: el cristiano necesita de su intercesión para llegar al cielo, mientras el Indio no necesita de la intercesión de nadie para llegar al *Yvaroká,* los Alrededores de la Casa del Cielo, en donde le esperan *Ñande Ru* y *Ñande Sy*, Nuestro Padre y Nuestra Madre; en donde hay abundancia de miel y el buscar alimentos ya no constituye problema alguno, porque las plantas que crecen en profusión en Yvaroká le proveerán diariamente con frutas frescas, maíz, maní, batatas, mandioca... *Kóma (ha dicho Ñande Sy) eichú marane'y ano'ã kapi'í avijú ty re, che memby'í kuéry che ambá ouppty vyvé ojejuruéi ãguã. Kóma, ajaká 'í ju ano'ã che memby 'í kuéry oñevangá ãguã che yvaroká re:* mirad, he reunido abejitas eternas eichú en el pajonal, para que mis hijitos puedan enjuagarse la boca con miel en cuanto lleguen a mi morada. Mirad, he reunido canastillas eternas para que con ellas se entretengan mis hijitas en las afueras de mi Paraíso!

Diferencias de pensamiento

Diferencias fundamentales, también, existen entre la filosofía guaraní y la nuestra: "Toda a vida mental do Guaraní converge para o Alem. Desejos de prosperidade económica, ambiçiões políticas ou quasquer outras aspirações terrenas pouco significam para ele...", ha dicho Egon Schaden, después de haber estudiado a fondo la cultura de *Mbyá, Chiripá* y *Pãí.* Mientras la filosofía del mestizo, su *Weltanschauugn,* como es lógico y natural, se ha occidentalizado, materializado si se quiere, y cada día va modificándose más. Sin embargo, hace cien años Don Carlos Antonio López pudo convertir a los Indios Guaraníes de las 21 Reducciones del Paraguay de "seres abatidos y humillados" que eran, de "seres repudiados por los de su propia raza", en ciudadanos respetados de la República, terminar con la discriminación de que venían siendo víctima e incorporarlos a la Nación. Y si cada uno de nosotros dedicase parte del tiempo que empleamos en ensalzar las virtudes de la raza guaraní, a buscar los medios para salvar de la extinción los restos de esta raza que aún puebla nuestro territorio, es inconcecible que el éxito no coronara nuestros esfuerzos.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAMULA, un pueblo indio de los altos de Chiapas, por *Ricardo Pozas, Memorias del Instituto Nacional Indigenista,* Vol. VIII. México, 1959. 206 pp., ilus.

Las nociones comunes, en muchos casos erróneas, que se tienen sobre los indios. comienzan a ser rectificadas con bases serias. La manera de pensar, de creer y de sentir de un pueblo indígena, así como la forma en que vive un sector importante de los indios, lo encontramos en un libro de primerísima calidad que acaba de publicar Ricardo Pozas, bajo los auspicios del Instituto Nacional Indigenista. Se trata de *Chamula,* y su autor conocido antropólogo, en 1952 publicó una biografía extraordinaria, *Juan Pérez Jolote.*

Sabemos que el pueblo indio presenta la estructura social más grande de la altiplanicie chiapaneca; y en San Cristóbal se encuentra Chamula, cuyo estudio exhaustivo es el tema del libro que reseñamos. Consta de tres capítulos: I.—La Organización Social. II.—La Estructura Económica. III.—La Organización Político-Religiosa. En el primero se estudian dos tipos de instituciones: las que tienen como base de estructura el territorio, y las que están organizadas sobre la base de las relaciones de parentesco. Figuran entre las que se mencionan primero "El Pueblo indio", "El paraje" y "El barrio". Entre las segundas se consideran "los clanes" y "la familia".

Al analizar la estructura económica nos encontramos: I.—La tecnología en la satisfacción de las necesidades básicas. II.—La tecnología en las industrias domésticas. III.—Las relaciones de carácter económico. Por lo que hace a las organizaciones políticas y religiosas, se abarcan los temas siguientes: la política local y el control político externo (política), y I.—Relaciones entre la Organización Religiosa, la Organización Política y la Iglesia Católica. II.—Los funcionarios. III.—Las Fiestas Religiosas.

Hacen los editores una serie de preguntas, que ellos mismos responden: "¿Qué raíces tiene Chamula que liga a los hombres tan vigorosamente a los modos de ser impuestos por la tradición ¿Qué ha ocurrido en esos parajes de los Altos de Chiapas a lo largo de los años? ¿Cómo ha vivido ese pueblo al margen de la vida nacional? ¿Cuáles son sus costumbres. sus creencias? A estas interrogaciones responde Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas; libro que ha sido escrito después de una prolongada estadía en los parajes y su sede ceremonial: San Juan Chamula."

El volumen de que hablamos está enriquecido con una serie de dibujos y de mapas, así como de buen número de fotografías de extraordinaria calidad, no sólo en el aspecto técnico, sino en lo que hace a la selección de los temas y de los momentos de la vida chamula que

se captan. Entre estas es conveniente hacer referencia a algunas: "El carnero es el animal de mayor valor en la economía de los chamulas", "niñas hilando lana", "los metates son labrados con un pico de mango corto", "hombres y mujeres extrayendo barro para la alfarería"; "las mujeres tejen en telares prehispánicos", y otras muchas que nos ofrecen de manera objetiva una visión de la vida de los indios de aquella región del Estado de Chiapas.

La obra que publica Ricardo Pozas, escrita con todo el rigor científico, al mismo tiempo que con estilo literario sencillo y sobrio, viene a fijar un sillar, con otras que ha publicado el mismo Instituto, para el conocimiento veraz de la vida de los indios; para luchar por un mejoramiento económico y social de los mismos, pues el estudio de la estructura económica se hace con fundamento en un análisis serio y objetivo; se toman en consideración la personalidad de los indios, su cultura y sus características generales, lo que permite emprender una serie de medidas positivas. En fin, nos hallamos frente a una obra de lectura indispensable para economistas, sociólogos y todo mexicano que se interese por la realidad de su país.

D. M.

CINCO HÉROES INDÍGENAS DE AMÉRICA, por *Alberto Estrada Quevedo*. Edición especial, núm. 41, Instituto Indigenista Interamericano, 1960, México, 50 pp.

El Instituto Indigenista Interamericano, al frente del cual se encuentra don Manuel Gamio, ha sumado, a sus numerosas y nobles tareas, otra no menos importante: dar a conocer las grandes figuras de la América Indígena. En sus ediciones especiales, con el núm. 41 ha publicado, de Alberto Estrada Quevedo, un libro intitulado *Cinco Héroes indígenas de América*, con ilustraciones del notable grabador Alberto Betlrán. De este volumen nos dicen en el proemio: "Recordar las figuras próceres del pasado indígena es ahondar en las raíces de nuestro propio ser americano. Especialmente si se trata de figuras que lucharon hasta morir en defensa de su pueblo y cultura. Conscientes de esto, los Congresos Indígenas Interamericanos, celebrados en Pátzcuaro (México), Cuzco (Perú), La Paz (Bolivia) y Guatemala (Centro América), han encomendado al organismo que es centro de las actividades y estudio en pro de la población nativa del Continente, o sea, al Instituto Indigenista Interamericano, colocar en su sede de la Ciudad de México una placa con los esclarecidos nombres de algunos de los indígenas más representativos de América".

Pero esta institución no se ha conformado con ese acto simbólico, sino que, con el objeto de que los caudillos indígenas reciban un mayor

homenaje de reconocimiento y admiración, se publica una breve reseña de los datos y hechos gloriosos de cada uno de los cinco héroes que supieron inmortalizar su nombre con heroísmo y valor. Esos nombres son, en orden cronológico, los siguientes: Cuauhtémoc (México), Tecún-Umán (Guatemala), Atahualpa (Ecuador-Perú); todos ellos combatientes en los momentos de la conquista. Los dos restantes son personajes que lucharon en la época colonial para librar a sus pueblos de la tiranía que los oprimía: Tupac Amaru, del Perú, y Tupac Katari, de Bolivia.

Si meditamos en la finalidad que se proponen al publicar este breve volumen, —cuyas escasas páginas es lo que lamentamos, aunque a pesar de su cortedad, permite en unas cuantas páginas conocer los hechos heroicos de tan importantes sujetos de la historia—, comprendemos que se logra a carta cabal: ahondar en las raíces de nuestro propio ser americano. Esto tiene importancia primordial si advertimos que día a día los negadores de nuestro pasado lo atacan sin descanso. Si pensamos que los hispanistas trasnochados persisten en su actitud infundada e infructuosa: destruir lo indestructible, negar lo evidente, tapar el sol con un dedo; pues suponen que la hidalguía, la caballerosidad, el heroísmo, son exclusivos de una raza o de un grupo. Y si pensamos, que hasta hoy, solamente en México, de los países con grandes conglomerados indios, se le rinde el homenaje correspondiente. Mientras en algunos países sudamericanos los héroes son los conquistadores, así hayan realizado las peores matanzas y hayan mostrado quienes fueron los verdaderos bárbaros, entre nosotros se ha abierto paso la idea que el tronco de nuestra nacionalidad tiene sus raíces en el pasado cultural indio. En esta tarea no se puede omitir en ningún momento la tarea ciclópea que realiza el canónigo Ángel Ma. Garibay y sus distinguidos discípulos.

Las biografías se encuentran subdivididas en forma que simplifica más su comprensión. Así la de Cuauhtémoc trae los siguientes apartados: Grandeza de la Nación Azteca, Llegada de los españoles, Cuauhtémoc sube al trono azteca, lo que defendía Cuauhtémoc, defensa hasta la muerte, Prisión de Cuahutémoc, Sed de oro y muerte de Cuahutémoc; y las demás se hayan subdivididas en términos parecidos. Se aprovechan las crónicas indígenas en debida forma; y, para quienes deseen conocer más la vida de los héroes, se proporciona una sucinta bibliografía. Esperamos que pronto se publiquen las vidas de otros héroes del mundo indio.

D. M.

LA RELIGIÓN EN EL ANTIGUO PERÚ, (Norte y Centro de la Costa, período post-clásico, por *Rebeca Carrión Cachot de Girard,* Lima, 1959. Con 123 figuras y 5 láminas, 150 pp.

El estudio de las varias formas de religión precolombina, cuando se acude a fuentes históricas de primera mano, así como a los hallazgos de la arqueología, revela una riqueza y profundidad no sospechadas. El presente libro, acerca de la religión de los antiguos habitantes del centro y norte del Perú, en su etapa post-clásica, toma en cuenta precisamente las fuentes históricas y tradicionales, así como de preferencia, las incontables representaciones religiosas, incorporadas principalmente a piezas de cerámica y a otros materiales, principalmente la piedra.

El estudio directo de dichos testimonios dejados por el antiguo mundo peruano, permite a la autora la identificación, así como la descripción de los atributos y funciones de las más importantes divinidades del antiguo Perú. Lo que es aún más importante, lleva a la afirmación de que existió en el Perú precolombino un complejo religioso "integrado por elementos que persisten en las diversas culturas locales, dando unidad y homogeneidad a la civilización" (p. 8).

Una de las concepciones fundamentales, de la que hay incontables testimonios es la que se refiere a la suprema pareja divina que aparece bajo las más diversas representaciones en los hallazgos arqueológicos. Los numerosos símbolos, quizás principio de una escritura ideográfica, representan, a juicio de la autora, los campos de acción de la divinidad, el mundo celeste y el terrestre, sus atributos, las ceremonias y ritos de que son objeto, etc.

Particularmente interesante resulta la identificación propuesta de las dos categorías de parejas divinas, la primera constituida por el ser supremo y la diosa de la tierra, o bajo otros títulos por el dios solar y la diosa lunar, así como de otra pareja nacida de la primera, con una función protectora de todo cuanto se relaciona con la agricultura. Esta idea de una suprema divinidad dual en el antiguo Perú, hace recordar ideas análogas de otras antiguas culturas americanas, como la náhuatl y la maya-quiché, en las que también se afirma la prevalencia de un dios dual, señor y señora de nuestra carne. Claro está que un examen comparativo de estos antiguos conceptos religiosos, únicamente será posible,, más allá de toda fantasía, después de estudiadas con profundidad cada una de las varias doctrinas religiosas a traves de sus diversas fuentes.

El presente libro constituye ciertamente una aportación, principalmente por el sinnúmero de piezas arqueológicas que se estudian, ofreciéndose en muchos casos una detallada reproducción de las mismas. La obra será ciertamente de profundo interés para toda persona in-

teresada por las más elevadas creaciones culturales de la América precolombina.

M. L.-P.

SERIE DE VOCABULARIOS INDÍGENAS, "Mariano Silva y Aceves". Nº 1, *Tarahumara y Español*, por Simon Hilton, en colaboración con Ramón López y Emiliano Carrasco T.; Nº 2 *Cora y Español*, por Ambrosio McMahon y María Aiton de McMahon; Nº 3, *Castellano-Zapoteco, Zapoteco-Castellano*, dialecto del Zapoteco del Itsmo, por Velma Pickett y Colaboradores. Publicados por el Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, México, D. F., 1959.

El fin que se ha propuesto el Instituto Lingüístico de Verano, en la elaboración de esta serie de Vocabularios indígenas es: 1) Ayudar al indígena monolingüe, en su deseo de aprender el castellano. 2) Facilitar la aproximación a quienes tienen necesidad de tratar con los indígenas monolingües, ya sea por razones culturales o aun comerciales. 3) Preservar los valores culturales de las lenguas indígenas, que ponen muy por alto, la concepción poética de los hablantes indígenas. 4) Obtener a través de las lenguas nativas, la difusión de la Biblia, secciones de la cual han sido traducidas a idiomas nativos por miembros del Instituto Lingüístico de Verano.

La publicación de cada uno de los *Vocabularios*, supone el estudio cotidiano de los lingüistas y el trato directo con los hablantes indígenas, que a veces, oponen resistencia en revelar los secretos y matices de su idioma nativo. Los *Vocabularios* (se han distribuido, no menos de diez mil ejemplares) se dirigen, sobre todo, a los nativos y personas que tienen necesidad de tratar con ellos, pues aunque al principio de cada tomo se ponen notas gramaticales, muy útiles, no aparece, en ellas, la estructura del idioma en toda su amplitud. Tal carencia de estructuración se justifica, porque los investigadores lingüísticos del Instituto hacen el estudio de los idiomas indígenas para ayudar a la comunidad, en sus múltiples necesidades actuales. Además sería engorroso para los que usan dichos *Vocabularios* el proporcionarles difíciles estudios estructurales del idioma.

La serie, dedicada al Dr. Mariano Silva y Aceves, distinguido lingüista Mexicano, constituye, indudablemente, una aportación valiosa, ya que a través de ella pueden estudiarse los idiomas en cuestión, tal como se hablan hoy día.

A. E. Q.

SECRETS OF THE CUNA EARTHMOTHER. A compartive Study of Ancient Religions illustrated, by *Clyde E. Keeler*. An Exposition University Book, Exposition Press, New York 1960. 352 pp.

El subtítulo del presente trabajo, "Estudio Comparativo de las Antiguas Religiones", indica con mayor claridad que el título, el contenido de la obra. Con base en el estudio de las ceremonias y ritos de los Cunas de Panamá, se compara la religiosidad Chibcha con la mitología bíblica; con la mayance del Popol Vuh; con la azteca y la incaica; con la milenaria mitología babilónica de Egipto, guardada en el libro de los muertos; con la Satapatha Brahamana y los Secretos de Enoch. Va todavía más adelante el autor y compara la ritualidad Cuna con la de los Melanesios; los Macusis de la Guayana Británica; los Valmas de la Costa Norte de Nueva Guinea y otras culturas más. *Secrets of the Cuna Aerthmother,* es una pequeña enciclopedia de las antiguas religiones.

Esta obra viene a confirmar el concepto de la dualidad divina que se vislumbra en no pocas religiones antiguas del mundo. El sol, elemento masculino de la divinidad; la tierra elemento femenino de la misma, o sea *Olowaipippilele* "el dios sol" consorte de *Olokukurtilisop,* "la madre tierra". En la religión Cuna, mucha más importancia se tributa a la comparte femenina, cuyo gigantesco vientre es el origen de toda vida, concepción que explica por qué la sociedad conyugal entre los Cunas estaba fundamentada en un régimen matriarcal, del que aún ahora quedan vestigios.

Entre los nahuas del México Central se encuentra la misma concepción de la divinidad dual, *Ometéotl* (palabra compuesta de *ome* "dos" y *téotl* "dios") es el título dado al principio supremo que habita en el *Omeyocan* "lugar de la dualidad", se le concibe como un sólo principio que engendra y concibe. Como engendrador es *Ometecuhtli* (señor dual), como receptor *Omecíhuatl* (señora dual).

Entre los Cunas el origen divino está sobre todo en la comparte femenina de la tierra. Entre los Nahuas, en la comparte masculina o sol, principio supremo que se le invoca también con los nombres de "nuestra madre" "nuestro padre". Reflejo de esto es que la sociedad conyugal entre los nahuas es patriarcal por excelencia.

En el fondo ya está dada la doble pareja que pronto se convierte en el gran padre y la gran madre, dos deidades, la celeste o identificada con el sol es masculina, la terrestre identificada con la tierra femenina.

Keeler, basado principalmente en este principio ambivalente de la divinidad, compara también otros muchos ritos y ceremonias de los Cunas a cuyo conocimiento llegó después de siete años de ardua información y convivencia con ellos, como por ejemplo la *Inna,* especie

de procesión o descripción gráfica de los simbolismos sexuales de la concepción, nacimiento y desarrollo del recién nacido y la desesperada lucha de los brujos contra los espíritus malignos que atacan al niño durante el embarazo, el alumbramiento, la niñez y la pubertad. Las ceremonias de la pubertad, tan extendidas entre los indígenas de Centro América, son el triunfo del individuo contra los espíritus malignos.

La concepción cosmológica de los 8 cielos y 8 infiernos de los Cunas es también teoría comparable con la cosmología indígena de varias culturas prehispánicas, como la idea de 13 cielos y el *mictlan* azteca. Diferencia en el número, pero no en el concepto.

Grandes dificultades tuvo que afrentar Clyde E. Keeler para vencer la negativa Cuna, de hablar de su religión con blancos *wakas,* puesto que son especialmente recelosos para descubrir los secretos de la diosa tierra y el sol dios.

Un gran número de diversos elementos y esfuerzos, tanto económicos como culturales y humanos se combinaron para la formación de este libro, la transcripción completa delos 14 capítulos de que consta la obra, sería de gran atractivo para los interesados en el estudio de las antiguas culturas; en aras de la brevedad se transcriben a continuación, sólo tres títulos sobresalientes:

Creación del Universo, dioses y demiurgos. El Árbol de la vida, significado Cuna. Estructura Cuna de la diosa tierra.

Los estudiosos de este humanismo naciente que se refleja en todas las culturas indígenas prehispánicas, quedarán encantados con la riqueza de datos humanos publicados en esta última obra de Clyde E. Keeler: *Secrets of the Cuna Earthmother.*

A. E. Q.

ANCIENT MEXICO, An Introduction to the Pre-Hispanic Cultures, by *Frederick A. Peterson,* Maps and Drawings by José Luis Franco. London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd. 1959. 313 pp.

Hace mucho que necesitamos un nuevo estudio popular en inglés sobre los aztecas. El excelente libro de Jacques Soustelle apareció en 1955 en francés, y en 1956 en español; pero no ha sido vertido al inglés. Es, además, un estudio basado casi exclusivamente en los documentos que nos legaron los conquistadores, dando relativamente poca atención a la arqueología.

Durante 15 años el gran público de habla inglesa ha estado comprando por millares la obra de George C. Vaillant titulada *The Aztecs of Mexico* (publicada en español como *La civilización azteca*). Sin embargo, este libro era ya en algunos sentidos anticuado antes de apare-

cer. El autor murió en 1945, antes de estar convencido de la necesidad de cambiar sus ideas a la luz de los importantes descubrimientos hechos entre 1940 y 1943, por ejemplo sobre la identidad de la capital de los toltecas históricos. Vaillant siguió pensando que ésta había sido Teotihuacan, mientras Acosta, guiado por por los consejos del historiador Jiménez Moreno, ya había demostrado en 1940 que Tula, en el estado mexicano de Hidalgo, era la capital tolteca y que no era siquiera contemporánea de Teotihuacan. Sin embargo, la obra de Vaillant es importante todavía. Vaillant era un arqueólogo brillante. Pocos han hecho tanto para avanzar los conocimientos de la grandeza indígena, y pocos libros han logrado tanto en la difusión de estos conocimientos, despertando en el público una más justa apreciación de la civilización precolombina que Vaillant tanto admiraba.

Ahora tenemos un libro destinado a ser, si no un sucesor, un complemento importante de la obra de Vaillant. Frederick Peterson, arqueólogo bien conocido en México, ha escrito en su *Ancient Mexico* un libro ameno, autorizado, y bastante exhaustivo en su categoría de obra destinada para el público culto. Los grandes adelantos en la historia precolombina están expuestos aquí con admirable claridad. Los aztecas se resucitan en un cuadro lleno del colorido auténtico, tanto más interesante que el que acostumbran inventar los autores comerciales con su afán sensacionalista.

Debemos aclarar que la promesa del título no se cumple: no es un libro general sobre las civilizaciones del México antiguo, sino uno plenamente dedicado a los aztecas, su desarrollo, y su vida. Hay una síntesis de los tres milenios de crecimiento cultural en Mesoamérica antes de la llegada de los entonces relativamente poco civilizados aztecas al Valle de México. Ya bosquejado este útil marco histórico, Peterson empieza a describir la vida de los aztecas desde el momento cuando empezaron a aprender las artes de la civilización tras el contacto con los antiguos pueblos del Valle.

Por medio de comparaciones con los otros pueblos civilizados de Mesoamérica, los varios aspectos de la vida azteca están colocados en el otro marco indispensable, el del espacio.

No falta uno que otro error, por ejemplo el de considerar la cerámica gris (es decir, la producida por reducción en la falta de oxígeno) como producto del cocimiento al aire libre, cuando en verdad los tonos grises se deben a la cuidadosa exclusión del oxígeno, porque la oxidación da a la loza los tonos de rojo, café y amarillo. Pero los errores son pocos y de muy poca importancia, llegando a ser molestos únicamente en el capítulo sobre la música, donde sí hace falta la mano del especialista. Para el lector general, no importarán; aun para el estudioso, no restarán mucho valor al libro en general.

La calidad de la obra se aprecia mejor si la vemos al lado de otras de reciente publicación. Por ejemplo, aunque Soustelle puede ser un poco más sutil como antropólogo general, su libro es más limitado que el de Peterson, sobre todo en lo que toca a la arqueología.

En *El pueblo del sol,* Alfonso Caso nos ha dado una obra definitiva en su campo, la religión azteca, y el libro ofrece además las magníficas ilustraciones de Miguel Covarrubias. (Ya ha sido editado con mucho éxito en inglés con el título de *The Aztecs, People of the Sun.*) La religión de los aztecas, desde luego, abarca mucho que no ha tratado el Dr. Caso; pero dentro de los límites que se ha fijado, es la última autoridad. Frederick Peterson está a la altura de la comparación aquí también, aunque el campo de su libro es mucho más grande que el de Caso.

Un evento menos agradable que la publicación de estos buenos libros ha sido la edición reciente de *The Aztecs: Man and Tribe,* de Victor W. von Hagen. Aunque está ilustrada con buenos dibujos de Alberto Beltrán, la obra no alcanza la categoría de los estudios serios. El autor no da ninguna indicación de haber consultado las obras recientes en el campo, ni tampoco de haber leído mas que las versiones inglesas de Bernal Díaz y las cartas de Cortés. Su falta de cuidado en la confección de su trabajo es extrema.

Muchos de los lectores que se interesan primero en los aztecas verán que los otros pueblos civilizados de Mesoamérica también ofrecen no poco interés. Y nunca como ahora hemos tenido una obra que recomendarles. *Indian Art of Mexico and Central America,* de Miguel Covarrubias, es mucho más que un estudio del arte de los antiguos mesoamericanos. Conocedor respetado de toda la arqueología mesoamericana, Covarrubias puso en esta obra póstuma todo su talento de escritor, de americanista, y de pintor también. El libro es costoso, pero es tan hermoso, tan espléndido, tan cargado de ideas, que vale todo lo que cuesta.

Finalmente en lo que se refiere a la investigación de los documentos antiguos, cabe mencionar las excelentes publicaciones del Seminario de Cultura Náhuatl de la UNAM, dirigido por Ángel Ma. Garibay K. y Miguel León-Portilla. De estos trabajos nos ocuparemos en un próximo comentario.

J. P.

EDICIONES ESPECIALES

DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61. pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 mapas. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado.)
4. *Índios do Brasil,* por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por MANUEL GAMIO. 138 pp. 1948. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: 40.00—Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 50.00—Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por CARLOS H. ALBA. 140 pp. 1949. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). de 1534 a 1590. Tomo I. Recopilado* por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por GUSTAVO ADOLFO OTERO. XX + 292 pp. y numerosas ilustracionse. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

13. *Ensayos sobre Indigenismo*, por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597*. Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales*, por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales"*, por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador*. Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala*. Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952)*, por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953)*, preparados por MIGUEL LEÓN–PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. (out of print. See Special Edition ≠ 40).
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural*, por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile*. Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. (Agotado) (2ª Edición: 1959, publicada por la UNAM.)

27. *La Mujer Cuna de Panamá*, por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 7.00—Otros Países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal*, por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 7.00—Otros Países: Dls. 0.60.
29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana*, por ANSELMO MARINO FLORES. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
30. *Legislación Indigenista de Costa Rica*. Recopilación e Introducción de CARLOS MELÉNDEZ. 1957. 52 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
31. *La Mujer Indígena de Centro América*, por MARGARITA GAMIO DE ALBA. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
32. *Legislación Indigenista de Argentina*. Recopilación e Introducción de LÁZARO FLURY. 1957. 44 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan*, por ÁNGEL Mª GARIBAY K. 1957. 46 pp. México: $ 7.00—Otrs Países: Dls. 0.60.
34. *A gravidez, o parto e o recém-nascido. Manual para parteiras rurais*, por LEO ELOESSER, EDITH GALT E ISABEL HEMINGWAY. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.60.
35. *Legislación Indigenista de Honduras*. Recopilación e Introducción de ERNESTO ALVARADO GARCÍA. 1958. 99 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
36. *Introdução à Historia da Antropologia Indígena no Brasil (Século xvi)*, por ESTEVÃO PINTO. Apresentação de Manuel Gamio. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
37. *Ideología Guaraní*, por NATALICIO GONZÁLEZ. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. 1958. 88 pp. Ilustrado. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
38. *Legislación Indigenista de México*. Recopilación de varios investigadores. Introducción de Manuel Gamio. 1958. 200 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
39. *El Cachibay o Pijibay en la Cultura de los indígenas de América Intertropical*, por VÍCTOR MANUEL PATIÑO. 1958. 34 pp. Ilustrado. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
40. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 2nd revised edition, 1959, pp. 152. México: 10.00—Otros países: Dls. 0.60.
41. *Cinco Héroes Indígenas de América*, por ALBERTO ESTRADA QUEVEDO. 1960. 50 pp. Ilustrado. México: $ 6.00—Otros países: Dls. 0.50.